

ALBERTO BERNABÉ

Platón y el orfismo

DIÁLOGOS ENTRE RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

ABADA EDITORES

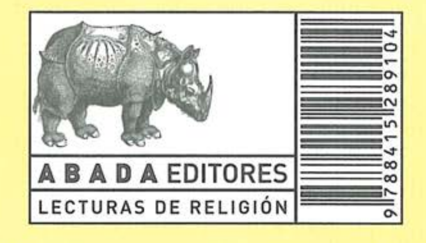
PLATÓN Y EL ORFISMO

ALBERTO BERNABÉ

VISÍTANOS PARA MÁS LIBROS:

Es casi un lugar común decir que Platón presenta influjos órficos en sus doctrinas. Como ocurre con muchos lugares comunes, la afirmación se ha repetido durante décadas sin que se haya sentido la necesidad de ponerla en cuestión. En este libro se trata de evaluar su veracidad y de determinar el peso real de los contenidos de la doctrina órfica en Platón, a través del examen exhaustivo de los textos antiguos de que disponemos sobre este movimiento religioso, textos que son, además, presentados y traducidos en un apéndice final. La indagación pone de manifiesto que hay numerosos puntos del orfismo que inspiraron el pensamiento de Platón, pero que el genial filósofo ateniense los sometió a una profunda modificación, para acomodarlos al marco de sus propias ideas.

ALBERTO BERNABÉ es Catedrático de Filología Griega en la Universidad Complutense. Ha trabajado sobre literatura, filosofía y religión griegas, en especial sobre los órficos, tema al que ha dedicado la edición de sus fragmentos (Leipzig y Berlín 2004-2007), la traducción de sus principales testimonios (*Hieros logos, Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid 2003), y, en colaboración con A. I. Jiménez San Cristóbal, el libro *Instrucciones para el más allá: las laminillas órficas de oro,* Madrid 2001, publicado en inglés en 2008. Ha coordinado además con F. Casadesús la obra *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid 2008, y en colaboración con éste y con M. A. Santamaría, otra, *Orfeo y el Orfismo: nuevas perspectivas,* publicada en 2010 en la Biblioteca virtual Cervantes. A las relaciones entre orfismo y filosofía ha consagrado, entre otros trabajos, el libro *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid 2004, y un capítulo en los *Études Platoniciens* IV, París 2007.



LECTURAS
Serie Religión

Esta obra ha sido publicada con una subvención de la Dirección General del Libro, Archivos y Bibliotecas del Ministerio de Cultura para su préstamo público en Bibliotecas Públicas, de acuerdo con lo previsto en el artículo 37.2 de la Ley de Propiedad Intelectual



Calle del Gobernador 18
28014 Madrid
Tel.: 914 296 882
fax: 914 297 507
www.abadaeditores.com

diseño Sabática

producción Guadalupe Gisbert

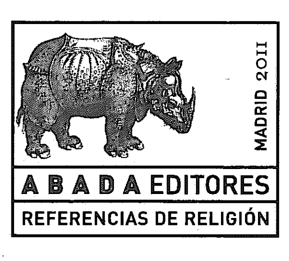
ISBN 978-84-15289-10-4
depósito legal M-20143-2011

preimpresión Dalubert Allé
impresión Lavel

ALBERTO BERNABÉ

Platón y el orfismo

DIÁLOGOS ENTRE RELIGIÓN Y FILOSOFÍA



ABADA EDITORES
REFERENCIAS DE RELIGIÓN

Este libro forma parte de los trabajos del Proyecto de Investigación Consolider C «Cosmogonía y escatología en las religiones del Mediterráneo Oriental: semejanzas, diferencias, procesos», financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación, de la Secretaría de Estado de Política Científica y Tecnológica del Ministerio de Educación y Ciencia (HUM2006-09403)

A Francesc Casadesús,
en recuerdo de largas y gratas conversaciones sobre Platón,
porque mucho de lo que aquí se dice es fruto de ellas,
de modo que este libro es también suyo

ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται οἱ διάλογοι
PLATÓN, *Protágoras* 335d

Y es que Platón remeda lo de Orfeo en todas partes[1].

La frase de Olimpiodoro que nos sirve de frontispicio revela que el filósofo neoplatónico del VI d.C. estaba convencido de que Platón practicaba con lo órfico un remedo, que naturalmente no hemos de entender como parodia burlesca, sino como una forma de aludir, con ciertas alteraciones y con una intención determinada, a contenidos propios de la religión y la literatura órficas, conocidos como tales por quien los oía o leía. Insiste además en que tal proceder afecta a toda su obra. He situado la frase como punto de arranque de esta indagación, porque, en gran medida, es de eso de lo que trata: de determinar en qué consiste tal «remedo» y de ver si su alcance es tan grande como pretendía Olimpiodoro cuando consideraba que se encuentra «en todas partes».

La cuestión no es ociosa. En primer lugar, porque parece fuera de discusión que las referencias de Platón son imprescindibles para reconstruir la literatura y la religión órficas en época clásica, por lo que es preciso evaluar en qué medida podemos fiarnos de su testimonio. En segundo lugar, porque se da la paradoja de que, pese a que el influjo órfico sobre Platón es algo que suele darse por supuesto[2], son raros los

1 Olympiod. *in Pl. Phaed.* 10.3 (141 Westerink = *OF* 338 II). Repite casi literalmente la frase en 7.10 (115 Westerink = *OF* 576 III).

2 Cf., entre otros muchos ejemplos que podrían aducirse, Robin 1923, 220; Rohde 1907, *passim*; Friedländer 1928-1930, cap. III; Gernet-Boulanger 1932, 387-389; Guthrie 1952, 238-244.

casos en los que el tema se ha tratado específicamente. Un primer balance de esta cuestión lo hizo Weber a finales del XIX en un trabajo de poco más de cuarenta páginas, limitado a las noticias sobre Orfeo y a las menciones explícitas sobre su obra[3]. Ni que decir tiene que este balance ha quedado sumamente envejecido, lo que no ha impedido que, dentro de la inmensa bibliografía platónica, sigan siendo poquísimos los trabajos dedicados específicamente a valorar el influjo órfico sobre Platón[4].

Es más, aunque todos cuantos se refieren a esta cuestión parecen tener ideas claras sobre ella, la lectura de tan solo dos o tres trabajos al azar sobre el tema nos mostraría las hondas divergencias, y no sólo en cuestiones de detalle, que existen entre los numerosos cuadros del Orfismo, cada uno de ellos supuestamente claro, reconstruidos por los distintos comentaristas. Para unos, las huellas del orfismo en la filosofía platónica son profundísimas, para otros, en cambio, el influjo órfico en nuestro filósofo se minimiza hasta casi desaparecer. Una muestra reciente del extremo de esta tendencia es un libro editado por Partenie (2009), cuyos autores, en más de 250 páginas dedicadas a los mitos de Platón, silencian cuidadosamente cualquier conexión de éstos con los misterios, como si fueran una creación *ex novo* o como si las alusiones a los paralelos órficos contaminaran la impoluta imagen del filósofo.

Posturas tan extremas en la interpretación no son extrañas para quien se interesa por el orfismo. Es bien conocido que los estudios sobre este capítulo de la historia religiosa y literaria de los griegos han pasado por unos profundos vaivenes interpretativos, desde la «moda órfica» que caracterizó el siglo XIX y los comienzos del XX[5], pasando por la crítica que hace Wilamowitz a este incontrolado «panorfismo»[6], que llevó a las actitudes desaforadamente escépticas de los años centrales del XX, hasta llegar a la recuperación del interés por la cuestión en los últimos años, provocado sobre todo por el hallazgo de algunos testimonios nuevos de capital importancia, como las láminas de hueso de Olbia, el *Papiro de Derveni* y varias laminillas de oro[7]. Dado que me referiré a ellos reiteradas veces a lo largo de este libro, merece la pena decir alguna palabra sobre cada uno de estos documentos.

3 Weber 1899.

4 Pueden citarse: Boyancé 1942; Masaracchia 1993; Casadesús 1995; 2008; además de Cornford 1903, limitado a cuestiones muy concretas y muy discutible en diversos aspectos; Kingsley 1995, cap. 10 «Plato and Orpheus», 112-132, que se restringe al mito del *Fedón*, y Edmonds 2004, que se ciñe al tema del viaje del alma al Más Allá, también en el *Fedón*, y que, además, no cree que exista un influjo órfico sobre el filósofo. Cf. sobre este último Bernabé 2006a.

5 El interés por el orfismo arranca del libro seminal de Lobeck 1829, seguido por trabajos como Harrison 1903; Rohde 1907 o Dieterich 1913, hasta llegar al libro sobre Orfeo de Kern 1920 y a la edición fundamental de los fragmentos órficos del mismo autor (Kern 1922), si bien el representante extremo de tal visión fue Macchioro 1922 y 1930. Mantuvieron posturas más matizadas Nilsson 1935; Guthrie 1952 y Ziegler 1939 y 1942, así como Bianchi 1974.

Las láminas de hueso de Olbia son tres pequeñas piezas (la más grande 5,1 x 4,1 x 0,2 cm.), datadas en el siglo V a.C. y encontradas en 1951 en Olbia, antigua colonia de Mileto, fundada hacia el siglo VII a.C. y situada en la orilla occidental del Dnieper, cerca de su desembocadura en el Mar Negro, también conocida por el nombre de Borístenes. No fueron publicadas hasta 1978 e incluso su conocimiento no se generalizó hasta que volvieron a ser editadas en una publicación de mayor difusión, dos años más tarde. Contienen *graffiti*, que, pese a su brevedad, documentan creencias de un grupo de fieles de Dioniso que se denominaban a sí mismos órficos y postulaban una existencia tras la muerte[8].

El *Papiro de Derveni* fue hallado en 1962 en la localidad del mismo nombre, a unos 12 km. al noroeste de Salónica, entre los restos de una cremación en la llamada tumba A. Se data en el s. IV a.C. y contiene referencias a determinados ritos iniciáticos en sus primeras siete columnas y en la XX, mientras que las demás se dedican a un extenso comentario exegético de una teogonía en verso atribuida a Orfeo (y que debe datarse antes del s. V a.C.) realizado sobre todo desde un punto de vista físico y filosófico. El autor del comentario es desconocido, pero parece conocer las teorías de los presocráticos y avanza ideas que encontraremos luego en los estoicos[9].

6 Especialmente Wilamowitz-Moellendorff 1931-1932, seguido por Linforth 1941; Dodds 1951; Moulinier 1955 o Zuntz 1971.

7 No creo pertinente hacer aquí un estado de la cuestión sobre los estudios acerca del orfismo en los últimos años. A tal efecto pueden consultarse las reseñas bibliográficas de Bernabé 1992 y de Santamaría 2003.

8 Sobre las láminas de Olbia cf. West 1982; Zhmud 1992; Dubois 1996; Bernabé 2008a, donde puede encontrarse bibliografía suplementaria. Cf. [T 33c y T 33d].

9 De la inmensa bibliografía dedicada al *Papiro de Derveni*, destacaría: Casadesús 1995; Laks-Most 1997; Janko 2002; Jourdan 2003; Betegh 2004; Burkert 2005; Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006; Bernabé 2007d; Casadesús 2008c. Cf. [T 10a, T 11g, T 13c, T 13d, T 13e, T 18c].

Las laminillas de oro fueron encontradas en tumbas de diversos lugares, especialmente la Magna Grecia, Tesalia y Creta. Algunas eran conocidas desde mucho tiempo atrás, pero otras, como la de Hiponio, aparecieron en los años sesenta del pasado siglo, y otras aún más tarde. Las laminillas han aportado nuevos materiales interesantes acerca de un grupo de creyentes, que consideramos órficos y que creían poder encontrar en el Más Allá un trato preferente si demostraban conocer determinadas contraseñas que debían decir, bien ante unos guardianes, bien ante la propia Perséfone[10].

En estas circunstancias, puede resultar no sólo útil, sino incluso indispensable reexaminar las fuentes antiguas y tomar en consideración las nuevas que nos permiten acceder al conocimiento de este complejo movimiento religioso, en la idea de que un análisis sin *parti pris* previo permitirá llegar a algunas conclusiones valiosas[11]. Dos serán, pues, los objetivos fundamentales de este libro[12]: por un lado, examinar los testimonios platónicos acerca del conjunto de mitos, obras literarias y rituales que los griegos relacionaban con Orfeo y con sus seguidores, cotejándolos, para evaluar en qué medida podemos fiarnos de ellos, con otros textos en que se haga referencia a las mismas cuestiones; por otro lado, una vez que dispongamos de una idea más matizada sobre la situación de lo órfico en época del filósofo, para cada uno de los aspectos tratados, evaluar el influjo que la literatura, la práctica ritual y el imaginario órficos pudieron ejercer sobre Platón. Para esto último resulta un buen punto de partida el fecundo concepto de «transposición», sugerido ya hace mucho tiempo por Diès[13] para definir el modo en que Platón altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina.

10 Sobre las laminillas órficas cf. Riedweg 1998; Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001; 2008 (con amplio comentario y bibliografía exhaustiva); Pugliese Carratelli 2003; Edmonds 2004; Tortorelli Ghidini 2006; Graf-Johnston 2007. Cf. [T 25b, T 25c, T36b, T 50a, T 50b, T 50c, T 53a].

11 En un trabajo anterior (Bernabé 2004a) establecí una comparación entre los textos órficos y la filosofía presocrática.

12 En él se unifican, amplían, corrigen y actualizan puntos de vista presentados en algunas publicaciones anteriores, algunas de ellas de no demasiado fácil acceso (Bernabé 1995, 1998, 1999, 2002a y 2007b).

13 Diès 1927, 432ss., sobre cuyas huellas sigue Frutiger 1930; cf. también Schuhl 1934, 205, n. 4, quien insiste en el hecho de que Platón utiliza las experiencias místicas para traducir la experiencia filosófica y, más adelante, Paquet 1973. Cf. § 13.

Las dificultades de este trabajo son sin embargo considerables. No es ocioso aludir a las más importantes.

1. No son muchos los testimonios significativos del orfismo en época clásica que podamos cotejar con los de Platón, para tener elementos de juicio o de referencia a la hora de valorar éstos.

2. No ayudan demasiado a nuestros propósitos los hábitos de Platón en materia de citas de otros autores. El filósofo no sólo no es en absoluto preciso en ellas, sino que a menudo es deliberadamente impreciso, a veces irónico, las más, distanciado. Muestra, además, una desesperante tendencia a intervenir libérrimamente no sólo en la interpretación de los pasajes que cita, sino incluso en los textos mismos, para acomodarlos a sus propios esquemas de pensamiento. En tales condiciones, la valoración de algunos testimonios se hace muy difícil.

3. Muy a menudo hemos de recurrir a testimonios bastante posteriores al filósofo, que sin embargo, por un motivo u otro, traslucen que proceden de una época más antigua, dada la tendencia de los autores órficos a reelaborar constantemente su propia tradición literaria. En este punto debe usarse la mayor prudencia, ya que los testimonios tardíos pueden incorporar algunos elementos de la situación del orfismo posterior a la conocida por Platón.

A la vista de esta situación es obligado actuar con el máximo rigor filológico y no menor cautela; es necesario examinar de modo cuidadoso y crítico los testimonios platónicos que de un modo claro o de forma velada aludan a Orfeo o a la literatura órfica, a la luz de lo que revelan otros testimonios contemporáneos o posteriores que puedan ser comparados con ellos.

Antes de proseguir conviene, además, que fije el alcance de cada uno de los dos polos de esta indagación: en lo que respecta a Platón, he de precisar un par de cuestiones: una, que a todos los efectos, «Platón» se referirá a los contenidos de los diálogos del *corpus Platonicum*, incluyendo los espurios, y otra, que, salvo contadísimas excepciones, no trataré de distinguir si hemos de atribuir lo que el personaje de Sócrates dice en ellos al Sócrates histórico o a Platón.

En lo que se refiere al orfismo, se trata de un asunto más difícil de precisar. Para ello recurriré a las conclusiones de un trabajo anterior en que analizaba los testimonios de que disponíamos para definir este movimiento[14]. Consideraré como «órficos» a aquellos que seguían las ense-

14 Bernabé 2005, 138-142.

ñanzas religiosas de obras o ritos de los que Orfeo fue considerado autor o fundador. Se trata de un grupo bastante heterogéneo, que debemos incluir en círculos dionisíacos, ya que los misterios órficos son misterios báquicos. No obstante, los «sectarios» del dionisismo a los que llamamos órficos debieron aceptar elementos propios del pitagorismo y de otras formas de la espiritualidad del tardoarcaísmo griego para desarrollar ritos mistéricos que se enmarcan en la creencia en la metempsicosis y en una forma de puritanismo que preconizaba la necesidad de mantener el alma pura y el cuerpo apartado del derramamiento de sangre y del contacto con productos procedentes de un ser muerto. A lo largo del tiempo fueron creando una forma de religiosidad individual, cuyo interés básico era la salvación personal en otra vida que suponían mejor que ésta. La iniciación y los ritos, así como la lectura de sus textos les proveían de un bagaje de conocimientos mistéricos que les permitía saber cómo obtener un destino especial en el otro mundo, tras liberarse de la culpa originaria que creían acarrear[15]. Una serie de prohibiciones rituales les conducían a ese objetivo. Era, pues, una religiosidad esencialmente tradicional y que se realizaba a través de la transmisión de un *logos* por vía iniciática de la mano de sacerdotes itinerantes que ofrecían sus servicios sobre la base de libros atribuidos a Orfeo[16].

El mensaje, producido en estos términos, presenta una situación contradictoria. El carácter tradicional de lo órfico provocó que mantuviera considerablemente su identidad a través de los siglos, de modo que encontramos fraseología muy semejante y creencias casi idénticas en testimonios separados muchos siglos entre sí, pero, por el contrario, al ser una religión sin comunidades estables, organizada en torno a una materia prima de base mítica, doctrinal y ritual expresada literariamente, sin estructura eclesiástica jerárquica, en manos de unos intérpretes a quienes nadie nombraba ni legitimaba, sino que ellos mismos se erigían como tales, admitía desde el principio notables variaciones entre sus diversos creyentes y transmisores[17].

A ello se une una circunstancia fundamental: se trata de una forma de religión que intenta dar respuesta a necesidades muy básicas del ser humano, como pueden ser la aspiración de inmortalidad, los deseos de aproximarse a una divinidad de forma menos lejana y oficial que la

15 Cf. § 8.
16 Casadio 1990b, 197.
17 Cf. Casadesús 2006.

religión del Estado y el anhelo de una valoración del individuo no dependiente de consideraciones sociales y por tanto más igualitaria. El orfismo (o, si queremos, el orfismo y los movimientos similares, ya que es un problema determinar dónde se sitúan los límites y entre unos y otros) sería un tipo de religión personal, basada en unos textos, con un marco de referencia común: el dualismo entre alma inmortal y cuerpo mortal, el pecado antecedente, el ciclo de transmigraciones, la liberación del alma y su salvación final. Sin abandonar del todo este marco común, intermediarios de diferente tipo ofrecían a cada usuario aquello que cada uno necesitaba. Al responder a necesidades de consuelo y salvación individual, esta religión sin dogmas ni iglesia, que se abría libremente a no importaba qué usuario, permitía que cada uno encontrara en ella lo que buscaba. Algunos se conformarían con que lo iniciaran y con participar en algunos ritos que apenas entendía, pensando que así iba a librarse del fango y los terrores del Hades y a disfrutar de una existencia feliz comiendo y bebiendo a diario en el otro mundo. Otros querrían tan sólo que le vendieran un ensalmo de Orfeo o una maldición para librarse de un dolor de muelas o de un enemigo indeseable. Otros, en cambio, creerían hallar en el texto órfico un mensaje religioso, filosófico y hasta científico profundo, para lo que el intermediario afinaría, en cada caso, sus métodos de indagación.

Podemos trazar los dos extremos de lo que debió de ser un espectro muy amplio de modos de sentir y transmitir lo órfico. Una línea, que podríamos denominar «degradada», insistía en ofrecer una solución rápida a los problemas de este mundo a través de la celebración mecánica de ritos que tan sólo por su mera celebración prometían la seguridad de un destino mejor en la otra vida. En esta misma línea se situaban las soluciones mágicas atribuidas a Orfeo, cuyo mito contiene aspectos propios de la magia. Otra línea, en dirección totalmente contraria, trataba de depurar el mensaje y darle una perspectiva filosófica y profunda.

Entre ambas líneas tenemos, por supuesto, a los simples creyentes que trataban de llevar una vida justa y participaban en el rito que les ofrecía esperanzas para el Más Allá como una forma sincera de prepararse para la muerte.

Nilsson[18] considera que el orfismo debió de surgir en un medio que califica de «movimientos nebulosos y supersticiosos que apelaban más

18 Nilsson 1935.

a gente iletrada que a mentes altas». Entiendo que tal convicción puede ser apresurada. No podemos aceptar sin más este presupuesto si tenemos en cuenta, por una parte, que unos testimonios claramente órficos, como las laminillas, están escritos en oro y se guardaron en tumbas espectaculares, como el *timpone grande* de Turios, y por otra, que los postulados de la doctrina órfica atrajeron, como veremos, a monarcas sicilianos y a otros ricos clientes de Píndaro, lo que habla del elevado estatus socioeconómico y político de algunos adeptos al orfismo. Incluso llamó la atención del propio Platón, prototipo de aristócrata ateniense. Todo ello ha motivado que se haya propuesto lo contrario que Nilsson, que el movimiento órfico surgió, o al menos tuvo un especial éxito entre la aristocracia de ciertos lugares que prefería buscar su identidad fuera de los límites de este mundo y una posición de preeminencia en el Más Allá. Con ello transformaban el elitismo social en elitismo escatológico y sustituían el γένος heroico por un γένος cósmico, aunque aún sobre el modelo de las formas de expresión literaria propias de Homero[19].

Lo que llamamos orfismo es, pues, un fenómeno un tanto magmático y se podría discutir qué es órfico propiamente y qué no lo es en el arco de posibilidades que he trazado. Sin embargo, me ha parecido más operativo mantener ese arco, sin intervenir dogmáticamente en lo que no era dogmático, y tomar «órfico» en un sentido amplio, para referirme a este conjunto de poemas, creencias y rituales, relacionados con los misterios, el dionisismo, la transmigración de las almas y un Más Allá con premios y castigos. Lo importante es comprender un fenómeno religioso y no discutir por las etiquetas que hay que ponerle a cada manifestación de este fenómeno. Todo ello sin perjuicio de que esta indagación pueda servir en alguna medida para precisar algo más y fijarse en los detalles de lo que aquí he presentado como un esbozo de trazo muy grueso.

Para proceder con cierto orden, dedico la primera parte del libro a los testimonios de Platón sobre Orfeo (§ 1) y sobre sus seguidores (§ 2). Consagraré especial atención a la forma en que Platón introduce sus referencias a Orfeo y los órficos, porque, como veremos, el resultado de este análisis arroja enorme luz sobre la actitud que Platón tiene hacia los textos órficos, hacia su presunto autor y hacia sus seguidores y

19 Cf. Herrero de Jáuregui 2008, recogiendo propuestas anteriores.

ello nos permite avanzar considerablemente en la interpretación de sus testimonios. Al mismo tiempo, la comparación de éstos con los de otros autores ayudará a determinar en qué medida podemos considerar fiable lo que el filósofo nos dice.

En la segunda parte, se trata de evaluar en qué medida puede detectarse la presencia de creencias órficas en diversos temas aludidos, analizados o transmutados por Platón, como los mitos cosmogónicos y teogónicos, los modelos del cosmos, la inmortalidad del alma, la relación de ésta con el cuerpo, el mito de Dioniso y los Titanes, las imágenes del Más Allá, la justicia y la retribución, la imagen de Zeus o los rituales e iniciaciones.

En la tercera parte se examinan los métodos de la transposición platónica y en la cuarta se hace un balance del cuadro del orfismo que podemos trazar en la época del filósofo y de su actitud ante las cuestiones más importantes, y asimismo se trazan las líneas generales de historia de la recepción del orfismo antes y después de Platón.

En un apéndice se recoge el texto griego y la traducción de los pasajes referidos, en páginas enfrentadas. Cada uno de ellos lleva un número, precedido de la letra T, al que remitirán también las referencias entre corchetes cuadrados a lo largo del libro, lo que permitirá encontrarlos con facilidad en el apéndice. Tras algunos testimonios platónicos aparecerán otros de otros autores, que llevarán el mismo número del pasaje de Platón al que complementan, pero seguido de una letra minúscula (por ejemplo T18a, 18b, etc.).

Al final aparecen enumeradas las referencias bibliográficas que en el curso de la obra se presentan de forma abreviada. Completan la obra un índice de pasajes citados y otro analítico.

La pretensión de un libro como éste, escrito por un filólogo, es, ante todo, la de ofrecer un instrumento de trabajo útil y manejable, un repertorio organizado de textos significativos y un desbroce del análisis de su significado en su época y en su contexto, que permita a quienes estén interesados en ello profundizar luego *more philosophico* en las múltiples e interesantes cuestiones que se plantean[20].

20 Deseo mostrar mi agradecimiento más profundo a Marco Antonio Santamaría, que leyó una primera versión de la obra y me hizo un sinnúmero de observaciones valiosas, que sin duda la han enriquecido, y a Silvia Porres, que confeccionó los índices y revisó el texto, liberándolo de no pocos errores.

Primera parte

PLATÓN SE REFIERE A ORFEO Y A SUS SEGUIDORES

1. REFERENCIAS DE PLATÓN A ORFEO

1.1. El linaje de Orfeo

El examen de los pasajes en que Platón cita a Orfeo como personaje nos muestra que, en general, componen un cuadro bastante fiel a lo que podríamos llamar su «leyenda estándar», aunque con algunas innovaciones que creo muy significativas. Comencemos por su linaje.

En el *Banquete* Orfeo es mencionado como hijo de Eagro[1], rey de Tracia, una genealogía que hallamos en múltiples testimonios[2]. Pero según una tradición alternativa, de la que quizá hallamos ya huellas en un verso pindárico, Orfeo era hijo de Apolo[3]. Podría pensarse que

1 Pl. *Symp.* 179d (*OF* 983) [T 1]. A partir de aquí, las referencias entre paréntesis precedidas de *OF* se refieren a los números de fragmentos en la edición de los *Orphica* publicada por el autor de este libro en 2004-2007. Por su parte, los números precedidos por una T entre corchetes cuadrados remiten a los textos del apéndice, según la convención indicada en la Introducción.

2 Cf. *OF* 890-894. Por su antigüedad cabe destacar un fragmento del treno tercero de Píndaro (Pind. fr. 128c Maehl. = 56 Cannatà Fera = *OF* 912 I) [T 1a]) y otro papiráceo (*P.Oxy.* 53.3698) atribuido a Eumelo por Debiasi 2003 (*OF* 1005a I) [T 1b]. Por su novedad, también he de reseñar un poema lírico anónimo recientemente publicado (cf. Rawles 2006) [T 1c].

3 Pind. *Py.* 4.176s. (*OF* 899 I) [T 1d] «De parte de Apolo (ἐξ Ἀπόλλωνος) llegó el citaredo, padre de los cantos, el bienfamado Orfeo». Digo «quizá», porque la alusión ἐξ Ἀπόλλωνος es muy ambigua, ya que puede querer decir que Orfeo es hijo de Apolo o que pertenece a su esfera, como cantor que es. Probablemente lo que ha provocado la confusión de los comentaristas antiguos y modernos no es

Platón se hace eco de esa tradición alternativa en un pasaje de la *República*, en que habla de Orfeo y de Museo de manera alusiva:

> Es también muy grande el poder de las *teletai* y de los dioses liberadores, según dicen las ciudades más importantes y los hijos de dioses convertidos en poetas y profetas de los dioses[4].

O en otro del *Timeo*, en que se refiere de forma irónica al autor de una teogonía órfica:

> Hay que dar crédito a los que han hablado antes de ello, que eran descendientes de dioses, según afirmaban, y que de algún modo conocían con claridad a sus antepasados[5].

Si en efecto fuera cierto que Platón refleja una doble tradición (Orfeo hijo de Eagro frente a Orfeo hijo de Apolo), la dualidad podría explicarse por el hecho de que en el pasaje del *Banquete* quien habla es Fedro, un ilustrado, que prefiere una versión de la leyenda del cantor tracio más «humanizada», mientras que en los otros dos, el personaje de Sócrates, irónicamente o no, utiliza a Orfeo, en tanto que dotado de autoridad divina, como garante de determinadas ideas, bien las creencias escatológicas compartidas por un cierto sector de los ciudadanos, en el pasaje de *República*, bien de un relato cosmogónico que va a ser *grosso modo* aceptado por el propio autor en el *Timeo*.

Lo más probable, sin embargo, es que sea innecesario recurrir a esta hipótesis, ya que la vaga alusión al origen divino de Orfeo en los testimonios que acabo de citar podría justificarse simplemente porque la madre del poeta, según la tradición más extendida, fue una Musa, Calíope[6].

---

más que una sutil y deliberada ambigüedad buscada por el propio poeta beocio; cf. Braswell 1988, *ad loc.*, con referencia a las hipótesis anteriores. En todo caso, como señala Colli 1981, 389, no deja de ser curioso que Pind. fr. 128c Maehl. = 56 Cannatà Fera = *OF* 912 I) [T 1a] le aplique a Orfeo el epíteto 'de áurea espada' (χρυσάορος) con el que califican a Apolo tanto Hom. *Il.* 5.509, 15.256, como él mismo (*Py.* 5.104), lo que parece indicar que, también aquí, Píndaro sugiere una estrecha relación entre el bardo y el dios citaredo.

4 Pl. *Resp.* 366a (*OF* 574) [T 43]. Cf. Linforth 1941, 91ss. Sobre el término *teletai*, cf. § 1.2.

5 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21) [T 2]. El tono irónico se acentúa un poco más adelante, cuando Platón añade que tales poetas, cuando se refieren a los dioses, «hablan de cosas de familia».

6 Otras fuentes, sin embargo, dan otros nombres; cf. *OF* 907-911.

Platón se hace eco de tal tradición, cuando alude, de forma poco explícita, como casi siempre, a la madre de Orfeo y a la de Museo en la *República*:

> Aportan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas[7].

No parece que sea casual que Platón, en los tres pasajes en que alude a un origen divino de Orfeo, subraye su distanciamiento de esta idea por medio de expresiones de su falta de convicción, como «según dicen», lo que aporta a sus referencias tintes irónicos[8]. Con todo, mostrándose irónico o no, un hombre tan respetuoso con la tradición religiosa como es Platón no llega a negar frontalmente la leyenda de Orfeo, que parece estar muy asentada en su época.

También parece claro que Platón considera a Orfeo –como también a Museo – un personaje muy antiguo. Lo menciona dos veces antes que a Homero y a Hesíodo[9] y también lo incluye entre los primeros descubridores de la cultura[10]. Masaracchia[11] concluye de su análisis de las citas platónicas que el filósofo consideraba a Orfeo muy anterior a Homero y que entendía que la cultura poética y religiosa tradicional se componía de dos momentos distintos y sucesivos, uno más antiguo, encabezado por Orfeo y otro más moderno, encabezado por Homero.

1.2. Orfeo, poeta, profeta y músico maravilloso

En el texto ya citado de la *República* Platón califica a Orfeo como «poeta»[12]. En otros testimonios se refiere a su condición de citaredo. En uno, del *Ión*, lo alinea con otros músicos legendarios[13]:

7 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 3]. Se entiende que son «hijos de la Luna y de las Musas» respectivamente y que «de las Musas» es un generalizador irónico por «de una Musa».

8 Pl. *Resp.* 366a (*OF* 574) [T 43] : «como dicen las ciudades más importantes»; *Tim.* 40d (*OF* 21) [T 2]: «según afirmaron»; *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44]: «según afirman». Cf. Weber 1899, 12ss.; Taylor 1928 *ad* 40d; West 1983, 6; Sorel 1995, 11.

9 Pl. *Apol.* 41a (*OF* 1076 I) [T 5], *Ion* 533b (*OF* 973) [T 4].

10 Pl. *Leg.* 677d (*OF* 1017) [T 9].

11 Masaracchia 1993, 183.

12 Pl. *Resp.* 366a [T 43].

13 En efecto, de Olimpo se dice en el *Banquete* que era discípulo de Marsias (Pl. *Symp.* 215c) y aparece citado en Pl. *Leg.* 677d entre otros personajes mitológicos; en

Además, según me parece, ni en el tañido de flauta o de cítara, ni en el canto con cítara, ni en el de los rapsodos has visto nunca a un hombre que tenga gran autoridad para hacer comentarios acerca de Olimpo, de Támiras, de Orfeo, o de Femio el rapsodo de Ítaca, pero que acerca de Ión de Éfeso se encuentre en apuros y no acierte a explicar lo que recita bien y lo que no[14].

En el *Banquete*, y en un contexto también totalmente mítico, la actividad del cantor tracio es tachada de poco valerosa[15].

Por otra parte, en un pasaje de la *Apología*, Sócrates, para justificar que la muerte no es una tragedia, se pregunta cuánto daría alguno de sus jueces por encontrarse con determinados hombres ilustres del pasado en el Más Allá:

Pues si, al llegar al Hades, una vez liberado de éstos que afirman que son jueces, uno va a encontrarse a los jueces de verdad, los que dicen que administran justicia allí: Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo, y a otros semidioses, cuantos fueron justos en vida, ¿sería acaso un viaje sin importancia? ¿Y cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero?[16]

El hecho de que Sócrates, en su defensa ante los jueces, mencione a Orfeo entre los poetas griegos más reputados y lo seleccione como uno de los personajes con los que el común de sus oyentes quisiera encontrarse, supone que, pese a las reticencias platónicas, la popularidad de Orfeo entre los ciudadanos comunes de Atenas (que eran los que componían los jurados) debía ser grande, correlativa a su alta consideración como creador literario[17].

cuanto a Támiras y Femio, ambos son mencionados por Homero (Támiras, en *Il.* 2.595 y Femio, en *Od.* 1.154, etc.).

14 Pl. *Ion* 533b (*OF* 973) [T 4], cf. Eggers Lan 1991, 111s.; Masaracchia 1993, 183 n. 28.

15 Pl. *Symp.* 179d (*OF* 983) [T 1]: «porque les parecía, como citaredo que era, un hombre débil».

16 Pl. *Apol.* 41a (*OF* 1076 I) [T 5]. El pasaje es citado por Cic. *Tusc.* 1.98 y por Procl. *in Pl. Remp.* I 157.8; II 312.16 Kroll (*OF* 517 I). Cf. Linforth 1941, 106; Bernabé 2002b, 62.

17 Para apoyar su aserto, Sócrates añade al privilegio de encontrar en el Hades a grandes poetas que ya no están en el mundo de los vivos, otro, el de presentarse ante verdaderos jueces, los infernales (Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo), a los que contrapone con los, para él, supuestos jueces que acaban de condenarlo. Cf. § 9.2.

La tradición, además, le atribuía a la habilidad musical de Orfeo cualidades sobrehumanas. Era proverbial desde los primeros testimonios la fascinación que Orfeo ejercía sobre quienes le oían[18]. Platón se refiere a esta cualidad en una referencia, asimismo irónica, del *Protágoras* en la que compara a los discípulos del sofista con los seres fascinados por el canto del citaredo tracio:

Muchos me parecieron extranjeros, a los que se lleva con él Protágoras de todas las ciudades por las que pasa, encantándolos con su voz como Orfeo, y que siguen, embelesados, su voz[19].

También se le asignaba a Orfeo una función religiosa, como profeta (y así se refiere a él Platón en el pasaje ya citado[20]) y fundador de ritos religiosos y oráculos, según el testimonio de múltiples fuentes antiguas[21], especialmente las llamadas *teletai*. El término τελετή se traduce frecuentemente como «iniciación», pero es mucho más que eso, ya que incluye rituales diversos, no necesariamente iniciáticos, generalmente relacionados con los Misterios y con el destino del alma en el Más Allá[22]. Por ello considero preferible mantener sin traducir el término en español. En otro pasaje del *Protágoras* puesto en boca del sofista encontramos a Orfeo emparejado con Museo, como ejemplo de autores de *teletai* y oráculos:

Yo afirmo que la profesión sofística es antigua, pero que quienes la profesaban entre los varones de antaño, por temor al aborrecimiento que provoca, se hicieron un disfraz y la encubrieron, unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, incluso, con *teletai* y oráculos, como los seguidores de Orfeo y de Museo[23].

18 Por ejemplo, Simon. fr. 62 Page (*PMG* 567 = *OF* 943) y Eur. *Bacch.* 560-564 (*OF* 947) [T 6a-b].

19 Pl. *Prot.* 315a (*OF* 949 I) [T 6].

20 Pl. *Resp.* 366a (*OF* 574) [T 43].

21 Aristoph. *Ran.* 1030-1033 (*OF* 547 I) [T 7a]: «Orfeo, en efecto, nos enseñó las *teletai* y a apartarnos de las matanzas», Ps.-Demosth. 25.11 (*OF* 512) [T 7b] «Orfeo, que nos instituyó las más sagradas *teletai*«, Eur.? *Rhes.* 943-944 (*OF* 511) [T 7c] «las antorchas de los secretos misterios las mostró Orfeo». Cf. Linforth 1941, 68; Zuntz 1978, 528; West 1983a, 16 n. 42.

22 Cf. Sfameni Gasparro 1988; Jiménez San Cristóbal 2002a; 2002b; Schuddeboom 2009. La iniciación es sólo una parte, la primera, de los misterios. Habría otras celebraciones mistéricas que no eran iniciáticas, sino que se celebrarían para ya iniciados.

23 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7]. Cf. Linforth 1941, 71ss.; Zuntz 1978, 528; West 1983, 16s, n. 42; Segal 1989, 16s.; Martín Hernández 2003, 59s.

Orfeo y Museo aparecen íntimamente asociados en el ámbito de oráculos y misterios. Aristófanes separa sus funciones, pero lo normal es que se atribuyan unas y otras a ambos indistintamente[24]. Y también hay que destacar que estas actividades no son consideradas contradictorias con las poéticas, sino como una especie de subgénero de la épica.

Lo que sí es curioso es que Protágoras considere a Orfeo y Museo como predecesores de su propia actividad, camuflados por las conveniencias. En boca del sofista la comparación se referiría a la función, al modo de vida: como los sofistas, los seguidores de Orfeo son personajes que van de una ciudad a otra fuera de su patria transmitiendo una determinada forma de verdad[25], pero en boca de Platón puede verse un segundo sentido en la referencia. En efecto, Segal halla una sutil unidad entre las dos citas de Orfeo en este diálogo[26]. Con la comparación del embeleso de los discípulos del sofista con el producido por el canto de Orfeo, Platón quiere sugerir que la retórica de Protágoras genera en sus oyentes una aquiescencia casi hipnótica, que desvirtúa la búsqueda filosófica de la verdad, igual que el canto mágico de Orfeo puede embaucar, pero no ayuda a alcanzar la verdad. Así pues, al situarlo como precursor de la sofística, Platón alinea las doctrinas de Orfeo con las de los nuevos intelectuales de Atenas en el ámbito de la apariencia (δόξα), opuesto al de la verdad[27]. También encajará a la perfección en este modo de valorar a Orfeo la curiosa variante que nos da Platón del mito del fallido rescate de su esposa difunta[28].

24 Aristoph. *Ran.* 1033 (= Mus. fr. 63; las referencias a los fragmentos de Museo serán siempre por la edición de los *OF*, fasc. 3) [T 7a](continuación del verso cit. en nota 21) «y Museo [nos enseñó] la curación de enfermedades y los oráculos». Sobre Museo en Platón cf. § 1.7.

25 Cf. § 2.4. Véase, además, Santamaría Álvarez 2008d.

26 Segal 1989, 16s. Las citas son Pl. *Prot.* 315a [T 6] y 316d [T 7].

27 Aún podríamos añadir un rasgo común que también Platón podría tener presente: tanto los iniciadores órficos como los sofistas cobraban por unos servicios por los que el filósofo consideraba que nunca debería reclamarse dinero. Cf. Pl. *Prot.* 310d, 311bc.

28 Cf. § 1.4.

1.3. Orfeo, descubridor

Platón se refiere en las *Leyes* a habilidades no especificadas de Orfeo; como «descubridor»[29] de algo sobre lo que, ante la falta de claridad del pasaje, los comentaristas han discutido:

> Eso de que al parecer durante decenas de miles de años estas invenciones escaparon a los hombres de entonces y que hace mil o dos mil años, unas se le manifestaron a Dédalo, otras a Orfeo, otras a Palamedes, la técnica musical a Marsias y a Olimpo, y la de la lira, a Anfión, y a otros, otras muchas, nacidas, por así decirlo, ayer o anteayer[30].

Ya hemos visto a Orfeo citado como creador de misterios y *teletai* y en otras fuentes se nos muestra como descubridor de la escritura, o incluso del metro dactílico[31], pero Linforth se extraña con razón de que la invención de la música y de la lira les sean atribuidas específicamente a otros en este mismo texto, cuando se esperaría que le hubieran sido asignadas al poeta tracio[32]. Todo lo que puedo decir es que Platón le asigna a Orfeo el descubrimiento de algo que, en cualquier caso, se considera importante para el progreso del género humano.

1.4. Orfeo desciende a los infiernos

Crucial en la leyenda de Orfeo es su descenso a los infiernos a buscar a su esposa para volver a traerla al mundo de los vivos, un tema que nos es conocido principalmente por las versiones poéticas de Virgilio y Ovidio[33]. Los numerosos puntos de coincidencia entre los dos relatos parecen indicar que ambos proceden de una fuente helenística común. Bowra postuló que el final desgraciado que nos narran Ovidio y Virgilio sería una invención de dicha fuente, en la idea de que el mito en su

29 Lo que en griego se llama πρῶτος εὑρετής. Cf. Kleingünther 1933, 38s.

30 Pl. *Leg.* 677d (*OF* 1017) [T 9]. Cf. Rathmann 1933, 60 n. 17; Linforth 1941, 36s.; Masaracchia 1993, 182; Schöpsdau 1994, 362s.

31 De la escritura, en Diod. 3.67.4 (= Dionys. Scyt. *FGrHist* 32 F 8, 1a 32 = fr. 8 p. 135 Rusten), recogido como *OF* 1026, y Alcidam. *Ulix.* 24 (p. 32 Avezzú = 30 Muir = *OF* 1027). Del metro dactílico en Critias B 3 D.-K. (*OF* 1029), invención que, sin embargo, Democr. B 16 D.-K. atribuye a Museo (Mus. fr. 29 I).

32 Linforth 1941, 37.

33 Verg. *Georg.* 4.453ss., Ovid. *Met.* 10.1ss.

formulación más antigua habría terminado con un final feliz, la liberación de Eurídice de los infiernos y su vuelta al mundo de los vivos[34].

No obstante, no hay en las fuentes antiguas ningún testimonio concluyente sobre este supuesto final feliz[35]. A menudo se citan en apoyo de la teoría del *happy end* unos versos de la *Alcestis* de Eurípides, en los que Admeto, después de haber aceptado que su esposa Alcestis muera en su lugar, tiene el cinismo de lanzar una *boutade* sobre sus deseos de poseer los poderes de Orfeo para poder, él también, recuperar a su esposa:

> Si poseyera la lengua y el canto de Orfeo,
> de suerte que a la hija de Deméter o a su esposo
> pudiera conmover con mis himnos y arrebatarte del Hades,
> bajaría, y ni el can de Plutón
> ni Caronte, que al remo acompaña a las almas
> podrían detenerme, hasta que tornara tu vida a la luz[36].

Sin embargo, el texto no apunta de modo concluyente a un final feliz. Admeto se refiere tan solo a la capacidad de Orfeo para conmover a Hades y Perséfone, pero sus palabras no prejuzgan que en la versión antigua del mito, la que conocería el público, la aventura del poeta enamorado hubiera tenido éxito al final. Es más, Macías[37] considera que Eurípides ha jugado con la ironía trágica, para intensificar la cobardía de Admeto, que ha sido capaz de dejar morir a su esposa en su lugar.

Tampoco una alusión, muy de pasada, de Isócrates resulta de gran apoyo para la hipótesis de Bowra:

> mientras que él (Orfeo) traía a los muertos de vuelta del Hades[38].

La referencia parece aludir más a la capacidad de Orfeo que a la realización de esa habilidad en la práctica. No olvidemos que no encontramos en ninguna fuente testimonios de la historia posterior de Orfeo y Eurídice tras su hipotética vuelta al mundo de los vivos y sí en cambio reiteradas menciones de la desesperación del primero tras el fracaso.

34 Bowra 1952. Repite la idea Robbins 1982, 15s.
35 Cf. los datos fundamentales de la discusión en *OF* fasc. 2 p. 444s.
36 Eur. *Alc.* 357-362 (*OF* 980) [T 1e] .
37 Macías 2008, que ofrece un completo estado de la cuestión sobre este punto tan discutido.
38 Isocr. *Busir.* 10.8 Mathieu-Brémond (*OF* 982) [T 1f].

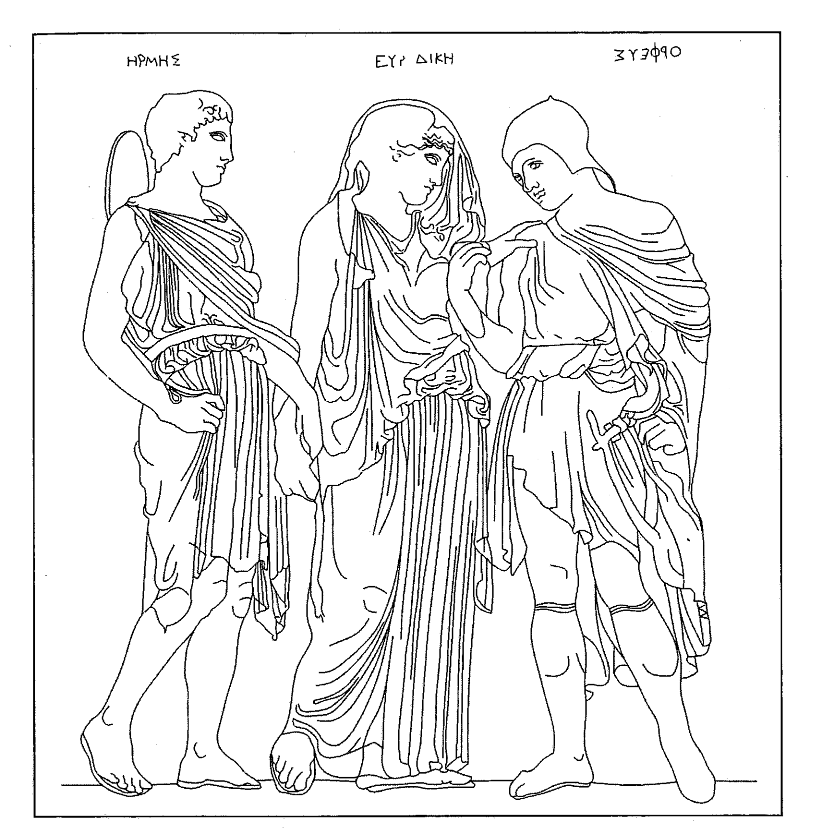


Fig. 1

Incluso hay un valioso testimonio iconográfico que nos confirma que la versión narrada por los poetas latinos era la primitiva. Se trata de un magnífico relieve de mármol ático, conservado en cinco copias romanas, la mejor de las cuales es sin duda una que podemos admirar en el Museo de Nápoles. El original debió ser obra de un escultor del círculo de Fidias, probablemente de fines del V a.C., y a nuestros propósitos resulta ociosa la duda entre atribuirlo a Calímaco o a Alcámenes [fig. 1]. Aunque se ha discutido bastante la interpretación de la imagen, la más aceptada es considerar que refleja el momento en que Orfeo, en una postura en que claramente acaba de darse la vuelta, se despide de Eurídice, a quien Hermes toma de la mano para volver a llevarla al mundo infernal[39].

39 Cf. las referencias y la discusión en Olmos 1998, 12ss. y 2008.

Por todo ello parece más verosímil la idea de que este episodio del mito presentaba un esquema relativamente uniforme y con escasas variaciones desde las primeras atestiguaciones hasta las versiones latinas y, en todo caso, como señala Graf[40], todas las fuentes se interesan más por el propio hecho de que Orfeo desciende al Hades y logra conmover a los dioses infernales con el poder de su música y de su palabra que por el final de la historia.

El hecho es que Platón también se hace eco de este motivo en el discurso de Fedro en el *Banquete*:

> Pero a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despacharon, fracasado, del Hades, tras haberle mostrado una imagen de su mujer, en cuya busca había ido, pero sin entregársela, porque les parecía, como citaredo que era, un hombre débil y que no se había atrevido a morir por amor como Alcestis, sino que se las había ingeniado para entrar vivo en el Hades. Precisamente por ese motivo le hicieron pagar castigo y provocaron que alcanzara la muerte a manos de mujeres[41].

También aquí el viaje de Orfeo al Hades resulta un fracaso[42], pero el texto contiene otros muchos aspectos dignos de atención. En primer lugar, se compara negativamente a Orfeo con Alcestis. No es casual que, a su vez, en los versos ya citados de la *Alcestis* euripídea se hiciera referencia a Orfeo. Es más, parece bastante evidente que es este pasaje el que ha inspirado la comparación platónica. La declaración de Admeto, en las circunstancias en que la hace en la tragedia de Eurípides, no es sino una patética demostración de egoísmo que roza lo ridículo: la valiente Alcestis que acepta la muerte se contrapone al cobarde Admeto, que la deja morir en su lugar y que, sin embargo, tiene el cinismo de declarar que desearía tener la posibilidad de ir vivo al Hades a por ella. Platón asume esa contraposición, pero sus términos son ahora Alcestis y el propio Orfeo, convertido así él mismo en paradigma

40 Graf 1987, 82.

41 Pl. *Symp.* 179d (*OF* 983) [T 1]. Cf. Robbins 1982, 17s.; Nagy 1990, 208s.; Heath 1994, 180s.

42 Alguna vez se ha mencionado a este respecto también Pl. *Phaed.* 68a: «cierto es que muchos, cuando se les mueren sus seres queridos, mujeres o hijos, quisieron marchar al Hades de buen grado». Hackforth 1955, *ad loc.* no cree que se hable de Orfeo y sugiere que se alude a Evadne o a Yocasta. En mi opinión se trata sólo de una alusión general al deseo de morir que invade a quienes han perdido un ser querido.

de la cobardía. Cobardía de poeta[43] que no ha sido capaz de morir por amor. Pero Platón no se detiene ahí, sino desarrolla este motivo en el sentido de que los dioses castigan la cobardía de Orfeo con un engaño, sustituyendo a su amada por una mera imagen.

¿Por qué esta curiosa variante de la leyenda, este engaño, que sustituye a la versión primitiva, en la que se castiga la incapacidad del poeta tracio de respetar la prohibición de mirar atrás? Aquí debo volver a traer a colación la interpretación de Segal[44] de los pasajes del *Protágoras* en los términos de que el canto mágico de Orfeo puede persuadir, pero no alcanzar la verdad. Para Segal lo que subyace tras el motivo de la imagen engañosa (φάσμα) de Eurídice es la misma concepción platónica, según la cual el canto poético es ilusorio y no tiene que ver con lo real. Orfeo puede encantar a los dioses –aspecto que se supone, aunque no se explicita en nuestro texto–, pero su amor es tan ficticio como su canto y por ello solo recibe a cambio, y merecidamente, una apariencia, una ilusión también. Platón ha reelaborado muy refinadamente la leyenda para encuadrarla en sus propios esquemas de pensamiento. Tras el menosprecio por el arte del citaredo que muestran los dioses asoma el propio menosprecio que por él siente Platón. Y en su versión de que los dioses devuelven engaño por engaño se encuentra su idea de que no es recurriendo a recursos formales, externos, ni a la enseñanza engañosa de los poetas ni, en su caso y como veremos, a rituales más o menos mágicos, como el hombre puede lograr una situación de privilegio en el Más Allá. Más aún, Platón considera que ésta no es forma de relacionarse con los dioses, en general, ya que no debemos tratar de imponerles nuestra voluntad, sino sometern os a sus designios.

1.5. La muerte de Orfeo

El texto platónico que estamos examinando, tan lleno de contenido, aún nos da otra información interesante: una indicación sobre la muerte de Orfeo. Sobre ella corrían dos tradiciones, bastante similares entre sí y difíciles de aislar[45]. En ambas, Orfeo moría a manos de muje-

43 Cf. las interesantes indicaciones sobre este aspecto de Linforth 1941, 20.

44 Segal 1989, 16s.

45 Sobre las versiones de la muerte de Orfeo, cf. el completo análisis de Santamaría Álvarez 2008.

res enfurecidas, pero si bien en una de ellas se trataba de ménades, es decir, de personajes del séquito de Dioniso (una tradición tan antigua como Esquilo en su tragedia *Basárides*[46]), en otra eran simples mujeres tracias. También los motivos del ataque varían según las fuentes. Para algunos se trata de un castigo, y así Isócrates considera que el poeta fue castigado por los temas escabrosos que trató en sus poemas:

> Sobre los propios dioses han contado relatos tales como nadie se atrevería a contar sobre sus enemigos. No solamente les han achacado robos, adulterios y servicios a las órdenes de hombres, sino incluso relataron devoraciones de hijos, castraciones de padres, encadenamientos de madres y otras muchas transgresiones de las leyes[47]. Y no pagaron un castigo merecido por ello, aunque al menos no escaparon impunes, sino que ... Orfeo, el que más tocó estos temas, acabó su vida despedazado[48].

Para Eratóstenes, en cambio, siguiendo a Esquilo, el motivo de su muerte es que Orfeo se había desentendido del culto de Dioniso, pero muchas de las fuentes prefieren considerar que las enfurecidas mujeres obraron de este modo por despecho, ya que Orfeo las desdeñaba, sumido en la nostalgia de Eurídice[49]. En todo caso es habitualmente Dioniso, encolerizado, quien las envía[50]

Platón prefiere, como hemos visto en el pasaje del *Banquete*, la versión de que Orfeo muere a manos de simples mujeres, pero añade un nuevo detalle, el de que tal forma de morir es un castigo a su cobardía. Probablemente se trata de una precisión de su propia cosecha, ya que casa perfectamente con su profunda reinterpretación del mito a que antes he aludido. El filósofo insiste en este mismo tema en otro pasaje, éste de la *República*:

46 Aesch. fr. 82 Mette = p. 138 Radt, cf. West 1983b, 64-67; di Marco 1993.
47 Cf. Xenoph. fr. 15.3 Gentili-Prato (= B 11 D.-K.): «A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello que entre los hombres es motivo de vergüenza y reproche: robar, adulterar y engañarse unos a otros». Jenófanes no cita a Orfeo, lo que provoca el comentario de Linforth 1941, 140, según el cual ello podría hacer pensar que los poemas órficos que provocan la censura de Isócrates no habían sido aún escritos en la época de Jenófanes, si bien reconoce que el pasaje del poeta es demasiado breve para asegurar tal extremo.
48 Isocr. *Busir.* 10.38 Mathieu-Brémond (*OF* 26 II) [T 22a]. Cf. § 4.2.
49 Eratosth. *Catast.* 24 (p. 166ss. Pàmias = 140 Robert = *OF* 536 I y 1033 I).
50 Cf. *OF* 1032-1051.

> Pues afirmó (*sc.* Er) que había visto allí (en el Hades) cómo el alma que fuera de Orfeo escogía la vida de un cisne, por aborrecimiento del sexo femenino, ya que no quería nacer engendrada en mujer a causa de la muerte que sufriera a manos de éstas. Había visto también el alma de Támiras, que elegía la vida de un ruiseñor[51].

Orfeo, muerto a manos de mujeres, abomina de ellas. Merece la pena, además, destacar dos detalles de este pasaje. Uno, que Platón presenta aquí a Orfeo en relación con el tema de la transmigración de las almas, una doctrina que la Antigüedad le atribuía, entre otros, al poeta mítico. Otra, que no deja de ser curioso que el mito de Er, que tanto debe a lo órfico, acabe por mencionar al bardo tracio[52], como una especie de guiño literario al lector. Es interesante también señalar que la misoginia de Orfeo es aquí consecuencia de su muerte a manos de las mujeres y no, como en otros autores, la causa.

1.6. Referencias a obras de Orfeo

Dentro de la producción de Orfeo, Platón se refiere a él en las *Leyes* como autor de *Himnos* al igual que Támiras:

> Y que nadie se atreva a cantar una composición de mala fama, ni aunque fuera más dulce que los himnos de Támiras y los órficos[53].

La alusión no es, sin embargo, muy clara, y buena prueba de ello son las diferentes interpretaciones que ha recibido por parte de los estudiosos modernos. Mientras que Guthrie cree que se habla de auténticos *Himnos* de Orfeo, semejantes a los contenidos en la colección tardía que ha llegado hasta nosotros, Linforth niega que hubiera poesía órfica en forma de himnos en la época de Platón y considera que, por la misma razón, podría estar pensando en himnos de Támiras, de cuya existencia no hay la mínima evidencia. En la misma línea, West cree que Platón sólo alude a la legendaria habilidad poética de nuestro perso-

51 Pl. *Resp.* 620a (*OF* 1077 I) [T 8]. Vemos que Platón cita de nuevo a Orfeo junto a Támiras. Cf. Lanata 1963, 268s.; Restani 1994, 192.
52 Sobre el imaginario escatológico platónico cf. § 9.
53 Pl. *Leg.* 829d (*OF* 681) [T 10]. Cf. Bernabé 2008, cap. 19.

naje[54]. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que, aunque ὕμνος no es precisamente una palabra de sentido específico e invariable en griego antiguo[55], no es menos cierto que Platón alude claramente a un *Himno a Zeus* que sabemos que estaba atribuido a Orfeo, aunque probablemente formaba parte de una *Teogonía*, y que el comentarista del *Papiro de Derveni*, un autor anónimo que se sitúa habitualmente a fines del IV a.C., cita el mismo himno a Zeus y también un verso de un poema sobre Deméter que, según él, se encontraba «en los *Himnos*»[56], por todo lo cual no debe descartarse que Platón pudiera aludir a auténticos *Himnos* de Orfeo.

Libros de Orfeo son aludidos en un pasaje muy conocido de la *República* y extraordinariamente significativo, aunque ahora sólo nos interesará en cuanto a la manera en que Platón se refiere a tales obras, como una «barahúnda de libros»[57].

Debo poner de relieve, antes que nada, que el filósofo habla expresamente de «libros», esto es, de literatura escrita, frente a las obras de Homero y Hesíodo, aludidas antes en el pasaje, que eran conocidas por el público sobre todo a través de recitaciones. Así pues, es característico de los órficos (como también lo era de los sofistas) el uso de textos escritos, en un momento en el que éstos distaban mucho de haberse impuesto como vehículo de comunicación sobre el oral tradicional[58].

Añade Platón que personas innominadas usan tales libros en sus ritos (θυηπολοῦσιν) y celebran *teletai*. Su uso por tales profesionales indica que dependen de la santidad de la palabra escrita y que es la posesión del texto escrito la que les confiere la autoridad. Platón no hace otra referencia a su contenido que la indicación de que servían de

54 Guthrie 1952, 12; Linforth 1941, 29; West 1983a, 265, quien, en el índice de fragmentos de su estudio sobre los poemas órficos, en el que trata de asignar cada fragmento a una obra determinada, despacha este testimonio con las palabras: «Orfeo como cantor legendario de temas divinos». También muestra sus dudas sobre la cuestión Ziegler 1942, 1415.

55 Véase el desbroce de significados de esta palabra en Càssola 1975, X-XII.

56 *P.Derv.* col. XXII 11-12 (*OF* 398) [T 10a]. Para los testimonios y fragmentos de himnos órficos, fuera de los de la más conocida colección tardía, editada recientemente por Ricciardelli Apicella 2000, cf. *OF* 680-705; Morand 2001 y, concretamente para las versiones del himno a Zeus, Bernabé 2007a.

57 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].

58 Cf. Linforth 1941, 77. El orfismo es una «religión del libro», en las acertadas palabras de Bianchi 1974, 130 [188]. Cf. Jiménez San Cristóbal 2002c.

base para estos ritos, pero es imposible saber si contenían mitos –que se dramatizarían en los ritos o serían interpretados simbólicamente por los practicantes– o una miscelánea, ni completamente mitológica ni completamente litúrgica, pero que se tomaba como autoridad, de una forma lejanamente semejante a la *Biblia*, desde luego, sin el carácter canónico que tenían los textos bíblicos. Un escolio al pasaje[59] especifica que Platón se refiere con su mención de tales «libros» a una amplia serie de manifestaciones subliterarias relacionadas con la religiosidad popular, incluso con la magia, pero aunque el escoliasta, al hacerlo, identifica claramente a los sacerdotes órficos con los magos de su época, no estamos seguros de que esta situación pueda remontarse también a la de Platón. Por último, hemos de señalar que Platón califica el conjunto de obras atribuidas a Orfeo con una palabra griega que he traducido como «barahúnda» (ὅμαδος) y que se aplica en griego al ruido producido por abundantes voces en las que no es posible distinguir ninguna, a la manera del rumor de múltiples conversaciones mezcladas que oímos en un local público lleno de gente. En la consideración de Platón, pues, las obras atribuidas a Orfeo son muchas, contradictorias y confusas, lejos de un coro armónico, y no permiten sacar nada en claro de ellas. En principio no se trata necesariamente de una crítica sobre toda la literatura órfica, pero sí parece claro que el autor censura la proliferación y las contradicciones de los poemas de Orfeo.

Eurípides se refiere también a obras escritas por Orfeo en el *Hipólito*[60], en boca de Teseo. El mítico monarca ático, engañado por una carta que su esposa Fedra le ha dejado, tras su suicidio, cree que su hijo Hipólito, que parecía rechazar el contacto con mujeres y deseaba mantenerse en un estado virginal, le había hecho proposiciones deshonestas a su madrastra Fedra y que éstas habían provocado que ella se diera muerte (la situación real era exactamente la inversa, ya que Fedra le había declarado infructuosamente su amor a su hijastro y se había quitado la vida por despecho). Lleno de indignación, Teseo considera a su hijo un auténtico hipócrita, lo que le lleva a relacionarlo con los «tartufos» seguidores de Orfeo:

59 Schol. Pl. *Remp.* 364e (201 Greene, *OF* 573 II) [T 3a] «libros] acerca de ensalmos, conjuros de atadura, purificatorios, propiciatorios y semejantes».

60 Eur. *Hipp.* 952ss. (*OF* 627) [T 10b]. Cf. Casadesús 1997c.

> Ahora ufánate y vende que te alimentas
> de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor
> entra en éxtasis[61] mientras honras el humo de sus muchos escritos,
> porque ya te has puesto en evidencia. De esta clase de gente
> advierto a todo el mundo que se aparte, pues salen a cazar
> con palabras solemnes, mientras urden vergonzosos planes.

Se trata de un anacronismo, ya que tales seguidores no existían en la época en que los atenienses situaban la acción de la obra, pero sí desde luego en la del propio Eurípides. Da la impresión de que el trágico nos presenta a Teseo mostrando hacia los órficos la misma actitud que debía ser mayoritaria entre el *establishment* de la Atenas de su época. Teseo asocia a la actitud ascética de Hipólito y su aparente desinterés por las mujeres con la manera de vivir de los órficos, con su comida vegetariana («sin alma» ἄψυχα, es un término técnico usado por pitagóricos y órficos[62]), la práctica del éxtasis y la lectura de libros, libros que para Teseo, como para Platón, son muchos y de escaso valor, de ahí, la referencia al «humo»[63]. Su rechazo hacia esta clase de personas no deja lugar a dudas.

De libros de Orfeo nos habla también el cómico Alexis en su *Lino*[64], en una época en que el libro es aún un artículo muy caro y escaso. Las obras de Orfeo se mencionan sin embargo junto con las de Homero, Hesíodo y los trágicos, esto es, con las más famosas de la época[65]. Los libros atribuidos a este poeta debían, pues, de circular en la Atenas de época clásica y todo parece indicar que había una demanda mayor de ellos de la que nos indicarían las escasas menciones que nos han llegado de la literatura órfica en este período[66].

61 La traducción «entra en éxtasis» no refleja la riqueza de sentidos del βακχεύειν órfico, que tiene que ver más bien con una experiencia vital permanente; cf. Jiménez San Cristóbal 2009.

62 Por oposición a ἔμψυχα «dotada de alma», cf. Pl. *Leg.* 782c [T 11], Alex. fr. 223.1ss. K.-A., Antiphan. fr. 133.1s. K.-A., Mnesimach. fr. 1 K.-A., Eur. *Cret.* fr. 472.18 Kannicht [T 11b], Porphyr. *Abst.* 2.36, Sokolowski, *Lois Sacrées* Suppl. n. 116 p. 196ss., A 6ss. (cf. Boyancé 1962, 480ss. y la nota de Sokolowski p. 197 n. 6 «parece que el reglamento procede de un círculo órfico o pitagórico»), Philostr. *Vit. Apoll.* 6.11, Suda *s. v. Pythagoras* (IV 263.2 Adler). Véanse, además, las referencias burlescas de los poetas cómicos hacia estas personas en § 10.5 y Bernabé 2004c, 49s.

63 No obstante, Betegh 2004, 67s. apunta la posibilidad de ver en esta referencia al «humo» un juego de palabras que aludiría a una costumbre órfica de incinerar cadáveres junto con escritos órficos (quizá documentada por el hallazgo del *Papiro de Derveni* entre los restos de una pira funeraria).

64 Alex. fr. 140 K.-A. (Athen. 164b, *OF* 1018 I) [T 10c]: «Un libro, el que quieras, acércate y cógelo de ahí, ... está Orfeo, Hesíodo, tragedias, Quérilo, Homero, Epicarmo, escritos de todas clases».

1.7. Un *alter ego*, Museo

Platón menciona varias veces, siempre junto al nombre de Orfeo, el de otro poeta mítico, Museo, muy relacionado con él en las fuentes antiguas[67]. Las diferencias que en la consideración de este autor muestra Platón en sus citas corren parejas a las que manifiesta respecto a Orfeo. Así, en la *Apología*[68] lo menciona elogiosamente tras él y antes de Hesíodo y de Homero, como un autor prestigioso, junto al cual quisiera poder estar cualquiera de sus jueces; en el *Ión*[69] habla sin crítica de seguidores literarios suyos, aunque son, como los de Orfeo, una minoría frente a la gran mayoría de los que siguen a Homero; en el *Protágoras*[70] Museo es elogiado por el sofista como autor de *teletai* y oráculos[71], pero hemos de matizar este elogio, ya que Platón, como se verá en § 2.3, deja traslucir que lo considera autor, como Orfeo, de un tipo de poesía engañosa y deleznable. En la *República* el filósofo lo critica ya de una forma clara en un pasaje en que habla de él como descendiente de la Luna[72], en paralelo con un Orfeo mencionado como descendiente «de las Musas» y considera a ambos autores (casi podríamos decir «culpables») de la barahúnda de libros que determinados indeseables presentan como

65 Orfeo, como tantas veces, es citado en primer lugar, lo que indica que se le consideraba antiguo.

66 Se trataría de una literatura minoritaria, pero no necesariamente secreta, como alguna vez se ha creído.

67 Cf. Mus. frr. 20-23 e introducción a dichos fragmentos en *OF* fasc. 3.

68 Pl. *Apol.* 41a (*OF* 1076 I = Mus. fr. 46 I) [T 5].

69 Pl. *Ion* 536b (*OF* 1140 = Mus. fr. 20) [T 12].

70 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I = Mus. fr. 64) [T 7].

71 En lo que coincide con el testimonio de Aristoph. *Ran.* 1030-1033 (Mus. fr. 63) [T 7a] y el de Eur.? *Rhes.* 943-947 (Mus. fr. 33) [T 7c].

72 Diversos testimonios antiguos indican que este rasgo formaba parte para muchos de la biografía mítica de Museo, cf. Mus. frr. 10-14 y la introducción a dichos fragmentos en *OF* fasc. 3.

credenciales para prometerles a los ricos la liberación de sus culpas[73]. Por fin, en otro pasaje de la *República* encontramos una enigmática mención de «Museo y su hijo» en la que Platón nos dice que conceden a los justos en el Hades una permanente embriaguez, mientras que los impíos e injustos sufren graves castigos[74]. La expresión «Museo y su hijo» es chocante. El único hijo que la tradición atribuye a Museo es Eumolpo[75], pero Kern llama la atención sobre un texto de Plutarco que dice claramente que el filósofo hace referencia a los seguidores de Orfeo[76]. En las fuentes, la relación de Orfeo y Museo es presentada de formas muy diversas, por lo que parece que no era clara, aunque ningún otro testimonio considera a Museo padre del bardo tracio. Quizá lo que encontramos en Platón no sea otra cosa que una muestra, irónica y provocadora, de una pretendida ignorancia y de su distanciamiento de estas doctrinas, como si alguien dijera «Freud y su bendita madre» o «Marx y toda su parentela», para mostrar de modo notorio su desdén por las ideologías de uno u otro personaje.

Lo que está claro es que para Platón, como para otros muchos, Museo es una alternativa (probablemente ática) de Orfeo para un tipo de obras muy similares, hasta hacerse en cierta medida intercambiable con él. No sabemos si tras la bizarra expresión platónica hay una indicación del origen ateniense de la creación de algunos de estos poemas.

I.8. Platón hace referencia a obras de Orfeo

En este apartado no voy a entrar aún en los contenidos de la literatura órfica aludidos por Platón (que serán analizados en la segunda parte), sino a la manera en que el filósofo se refiere a estas obras, lo que podríamos denominar la antesala de la cita, la forma en que contextualiza el pasaje que recoge, porque es éste un aspecto muy revelador de la

73 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I = Mus. fr. 76 III) [T 44].
74 Pl. *Resp.* 363c (*OF* 431 I, 434 I = Mus. fr. 76 I) [T 36 y T 39].
75 Cf. Mus. fr. 17s. Creen que Platón se refiere a Eumolpo Maass 1895, 111; Wilamowitz 1932, 58; Thomas 1938, 31; Boyancé 1937, 22s.; 1942, 220s.; Moulinier 1955, 106; Colli 1985 ad loc. p. 427; Graf, 1974, 19 n. 75.
76 Plu. *Comp. Cim. Luc.* 1.2 (*OF* 431 II) [T 36a], sobre la cual, cf. Casadesús 1999. Cf. Kern 1922, p. 83, fr. 4; Dieterich, Nekyia ²1913, 72; Linforth 1941, 86ss.; Guthrie 1952, 191 n. 2.

valoración que el propio filósofo hace de la literatura a la que se refiere. Ello nos permitirá acometer el posterior análisis de los contenidos con un mayor conocimiento de causa.

Con respecto a citas o referencias a las obras de Orfeo el proceder de Platón es bastante vario. En un cierto número de casos, atribuye a Orfeo o a Museo citas, bien de forma literal, bien resumiendo su contenido, tomadas de su obra literaria. Estas son las referencias de mayor interés, por ser las más seguras, pero también son las más escasas.

En una de ellas[77], al hilo de una indagación sobre la motivación lingüística de los nombres de dioses[78], introduce dos versos literales de un poema órfico con las escuetas palabras: «dice en alguna parte Orfeo que...». El aparente «despego» del filósofo en esta cita no debería llevarnos a conclusiones precipitadas, como que en época de Platón las obras órficas no eran muy conocidas, no tenían demasiada difusión, no eran accesibles de modo directo o resultaban poco respetables para él. Contradice estas posibilidades una referencia del propio autor en el mismo pasaje a un verso de Hesíodo, poeta y texto en el que no concurre ninguno de los citados supuestos, con la misma fingida ignorancia: «creo que también (lo dice) Hesíodo», y a una frase de Heráclito con la misma expresión que aplica a Orfeo: «dice en alguna parte Heráclito». La cita de Orfeo, por otra parte, referida a las bodas de Océano y Tetis, no tiene relevancia ninguna para la argumentación del filósofo en la que aparece inserta.

En otra referencia[79], Platón acaba por citar textualmente, seguido por un escueto «afirma Orfeo», un verso que tampoco tiene ni poco ni mucho que ver con lo que está tratando en el entorno de la cita, como tampoco forma cuerpo importante con la exposición que le rodea otra cita[80] introducida por «cuantos afirma Orfeo».

En el *Crátilo* menciona a «seguidores de Orfeo» (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα) a propósito de una etimología de σῶμα a partir de σώιζω[81]. Aunque Guthrie[82] presenta ejemplos de frases semejantes en que se alude a

77 Pl. *Crat.* 402b (*OF* 22 I) [T 21].
78 En lo que por cierto tiene precedentes en el comentarista órfico del *Papiro de Derveni*, cf. Bernabé 1992a.
79 Pl. *Phileb.* 66c (*OF* 25 I) [T 20].
80 Pl. *Leg.* 669d (*OF* 845) [60].
81 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32]; cf. § 7.
82 Guthrie 1955, 311.

seguidores de un personaje determinado, pienso que una forma tan vaga de citar puede deberse, en mi opinión, a alguna de estas cuatro causas:

a) Que Sócrates desconociera el origen exacto de la etimología o deseara distanciarse de su fuente. Aunque en estos casos lo normal es que se refiera a esta literatura como «un antiguo relato» (παλαιὸς λόγος) o expresiones similares, la necesidad de explicar los motivos del uso de una palabra requieren un sujeto personal.

b) Que el texto que ha dado lugar a toda esta lucubración formara parte de literatura de culto, usada por los seguidores del orfismo y, por tanto, asumida por una colectividad[83].

c) Que Sócrates tuviera conciencia del carácter colectivo de la propia literatura órfica, en tanto que elaborada por diversos autores.

d) Que se estuviera refiriendo a más de un texto de la llamada «literatura órfica».

Es obvio que las opciones b), c) y d) no son contradictorias entre sí.

Hasta aquí, las menciones platónicas de Orfeo por su nombre, casi siempre poco integradas en su argumentación, ya que aparecen como elementos accesorios o decorativos, salvo la última, aunque este pasaje es peculiar en muchos aspectos, por lo que he de volver luego sobre él[84].

Pero, como he dicho, la mención de Orfeo por su nombre no es lo más corriente. En otro número mayor de casos, Platón cita directa o indirectamente contenidos de obras literarias denominadas de forma imprecisa, pero que por la información transmitida por otras vías (escoliastas, comentaristas, documentos afines o argumentaciones de autores modernos) podemos considerar como órficas. A efectos de las conclusiones que trato de obtener del análisis de estos pasajes, me fijaré en tres aspectos: a) si es una cita literal o prosificada, b) si es importante para el contexto (ya he advertido que las citas atribuidas por su nombre a Orfeo prácticamente nunca lo son) y c) si alguna otra fuente nos da datos que nos permitan considerar el pasaje en cuestión como órfico.

Ya vimos en § I.I. un texto de la *República* en que Platón se refería a «los hijos de dioses convertidos en poetas y profetas de los dioses»[85].

83 Cf. las valiosas apreciaciones de Linforth 1941, 148.
84 Cf. § 7.
85 Pl. *Resp.* 366a (*OF* 574) [T 43].

No hay cita directa, el contexto se refiere al poder de las *teletai* para la liberación de las almas, y es plenamente pertinente para la discusión. Dado que no es una mención explícita, podríamos dudar de si se refiere o no a Orfeo, pero nos convence de que la respuesta debe ser afirmativa la comparación con el pasaje, también de la *República*, y muy próximo, en que menciona a Orfeo y Museo como hijos de la Luna y de las Musas[86], y con otro del *Timeo*, en que, no sin ironía, habla de que «hay que dar crédito a los que eran descendientes de dioses, según afirmaban», para referirse a un fragmento claramente órfico[87].

En las *Leyes*[88] alude Platón, también en forma indirecta, a un himno órfico a Zeus, del que conocemos diversas versiones, siempre formando parte de una *Teogonía*, en diferentes épocas (ya desde el *Papiro de Derveni*[89]). El filósofo incluye esta referencia en un discurso sobre la divinidad en el que las palabras de Orfeo se aportan como apoyo para definir qué dios presidirá la ciudad ideal. Se refiere a ella con la frase «como dice también el antiguo relato» (ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος). En este caso es el escoliasta al pasaje[90] el que nos informa de que el παλαιὸς λόγος es órfico y cita dos versos de él. La crítica discutía hasta qué punto podemos fiarnos del escoliasta, dado que el himno estaba documentado en un testimonio un tanto tardío[91]. Pero la aparición de una versión de este himno en el *Papiro de Derveni*, así como lo que parece ser un eco literario en un discurso pseudodemosténico testimonian la existencia en época de Platón de un *Himno a Zeus* en una teogonía órfica[92].

La misma expresión παλαιὸς λόγος aparece también en el *Fedón*[93] como algo que «le viene a la mente» a Sócrates, en una referencia no literal al regreso de las almas del mundo de los muertos a la tierra, como un argumento pertinente a la discusión. Olimpiodoro, en su

86 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 3].
87 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21) [T 2].
88 Pl. *Leg.* 715e (*OF* 31 III, 32 I) [T 24]. Sobre el pasaje, cf. Casadesús 2002b.
89 Cf. Bernabé 2007a, así como § II.I.
90 Schol. Pl. *Remp.* 364e (201 Greene, *OF* 573 II) [T 3a].
91 Ps.-Arist. *De mundo* 401a 21, cf. por ejemplo Moulinier 1955, 76s.
92 Ps.-Demosth. 25.8 [T 24b]. En este mismo discurso se alude a Orfeo muy poco después, en 25.11 (*OF* 512) [T 7b]. Cf. Masaracchia, 1993, 191-197, con discusión de los puntos de vista anteriores.
93 Pl. *Phaed.* 70c (*OF* 428 I) [T 26].

comentario al pasaje, nos advierte de que el παλαιὸς λόγος es órfico y pitagórico[94].

Aumentada aparece la expresión en la *Carta séptima*[95]: «es realmente preciso creer siempre en los relatos antiguos y sagrados (τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις)», en una solemne declaración sobre la inmortalidad del alma, muy pertinente al contexto, pero que tampoco es cita directa. De su carácter órfico hablaré luego[96].

Pero sigamos. Sendas referencias no literales al aforismo σῶμα σῆμα las hallamos en el *Crátilo*, introducida por «algunos dicen» y en el *Gorgias* por «he oído a unos sabios»[97]. En el *Crátilo* la cita está en el contexto de una discusión lingüística; en el *Gorgias*, forma parte del cuerpo de la discusión. Aunque luego volveré sobre ello, adelantaré que se alude en ambos casos a una fuente órfica. Una referencia muy similar se halla en Filolao, introducida por «lo testimonian también los antiguos teólogos»[98].

Por tres veces alude Platón a literatura de *teletai* y mistérica, que encuadramos en el ámbito de Orfeo y Museo. En las *Leyes* se refiere a los castigos de los delitos en el Más Allá y a la reencarnación como algo que puede oírse «de labios de los que se ocupan de estas cosas en las *teletai*»[99].

En el *Fedón* cita un verso literal, aunque cambiando el orden de las palabras que lo componen: «muchos son los portadores de tirso, pero los bacos, pocos», y hace referencia, precedida por la expresión «dicen los de las *teletai*», al hecho de que quienes no estén iniciados ni hayan participado en *teletai* se hundirán en el fango del Hades[100]. Cita este

94 Olympiod. *in Pl. Phaed.* 10.6 (145 Westerink, *OF* 428 II) [T 26a].

95 Pl. *Epist.* 7.335a (*OF* 433 I) [T 27]. No todas las citas de un παλαιὸς λόγος proceden de obras órficas (Cf. los pasajes recopilados por Novotný en la nota a *Epist.* 7.355a). Se utiliza la expresión, especialmente en las *Leyes*, para dar un cierto peso a lo que se dice. En cambio ἱερὸς λόγος (cf. Hdt. 2.81.2 [T 11a]) sí es una clara referencia a un escrito órfico. Sobre *hieroi logoi* órficos cf. Baumgarten 1998 y sobre todo Henrichs 2003.

96 Cf. § 6.

97 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32], *Gorg.* 493a (*OF* 430 II, 434 II) [T 33 y T 40]; cf. § 7.

98 Clem. Al. *Strom.* 3.3.17.1 (Philol. 44 B 14 D.-K. = fr. 14 Timpanaro Cardini II 224ss. = p. 402ss. Huffman = *OF* 430 III) [T 32a] μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεόλογοι. Sobre la autoría de Filolao, cf. § 7.2.

99 Pl. *Leg.* 870d (*OF* 433 II) [T 37].

100 Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41]. Conocemos el verso en su forma correcta por fuentes posteriores, cf. *OF* 576.

mismo verso Olimpiodoro en su comentario al pasaje y señala que «remeda un verso órfico»[101]. Pienso que dice que lo remeda porque Platón no toma el verso en su sentido originario. En efecto, Platón advierte que quizá quienes instituyeron las *teletai* no sean gente inepta, sino que en realidad están haciéndonos llegar un mensaje simbólico, para luego acabar interpretando el verso en el sentido de que las personas aludidas no son otros que los auténticos filósofos. Se trata por tanto de una interpretación alegórica dada por él al famoso verso y a su entorno. Entendemos que los órficos le parecen gente inepta (ya que el poema, en su sentido literal es para él despreciable), pero que no lo serían sólo si el texto se interpreta alegóricamente para hallar un sentido profundo, oculto tras él. Por cierto que tal interpretación está en línea con la idea expresada en el *Protágoras* de que Orfeo habría sido un antecesor de la sofística que «disfrazó» su verdadero pensamiento[102].

La segunda alusión a literatura mistérica la hallamos en el *Fedón*, introducida con la expresión: «el relato[103] que se cuenta en los círculos secretos sobre eso»[104]. Que el pasaje procede de un texto órfico nos lo dice el escolio[105]. Se trata de una cita fundamental en su contexto, pues forma parte del discutido pasaje según el cual el alma se encuentra bajo custodia (ἐν φρουρᾷ), cuyo contenido tiene profundas repercusiones en el pensamiento platónico[106]. Lo más interesante es el colofón de la cita: «me parece algo grande y no fácil de discernir (διιδεῖν)», como si fuera necesario entrever una verdad escondida tras lo que parece evidente.

Esta línea de interpretación de textos antiguos no es original de Platón. Además de que la observamos en el comentarista del *Papiro de Derveni*, encontramos varias indicaciones en el propio texto platónico de que ya en el siglo IV había una cierta tradición interpretativa, probablemente en el ámbito pitagórico, que reexaminaba textos poéticos antiguos sobre la base de un método etimológico-alegórico[107]. Aunque luego he de volver sobre ello, el caso más claro es el pasaje del *Gorgias* en que se habla de «uno de los sabios» (transmisor del poema), al que

101 Olympiod. *in Pl. Phaed.* 8.7 (123 Westerink = *OF* 576 V) [T 41a].

102 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7].

103 La palabra griega es λόγος; entendemos que se trata de nuevo de un ἱερὸς λόγος.

104 Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30].

105 Schol. Pl. *Phaed.* 62b (10 Greene) *OF* 429 II [T 30a].

106 Cf. § 7.1.

107 Cf. Struck 2004.

luego se le contrapone «un ingenioso individuo, experto en mitos, tal vez siciliano o italiota» que interpreta alegóricamente los rasgos de un viejo poema sobre premios y castigos en el Más Allá[108]. Los mismos dos niveles poeta/intérprete se advierten en la referencia del *Menón*[109] que habla de «sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello de lo que se ocupan», como opuestos a los «poetas ... inspirados por los dioses», y, en mi opinión, también en el famoso pasaje del *Crátilo* sobre σῶμα σῆμα, en el que procede distinguir la interpretación de σῆμα como «sepultura», que sería sin duda la primitiva, de la de σῆμα a partir de σημαίνει, que habría que atribuir a un intérprete posterior[110].

Fuera de estos casos, hay otra serie de lugares en los que Platón hace alusiones sin citar su procedencia o autoría a contenidos que suponemos que proceden directa o indirectamente de una obra órfica, en diversas gradaciones, desde casos muy claros hasta otros sumamente dudosos. No es oportuno estudiarlos ahora, porque en realidad no son citas. Será en el estudio de los contenidos cuando tendré que ocuparme de ellos.

1.9. Conclusiones sobre las referencias platónicas a Orfeo

Al cabo del análisis de estos testimonios platónicos sobre la persona y las obras de Orfeo, cabe esbozar unas primeras conclusiones:

a) En cuanto a las referencias al propio Orfeo, vemos que Platón no le atribuye en absoluto rasgos que puedan asimilarlo a un personaje que se cree histórico, sino que los tintes con que lo describe son nítidamente míticos. Las alusiones del filósofo a la leyenda de Orfeo son en principio, las tópicas del mito: hijo de una Musa, citaredo, cantor maravilloso, visitante del Hades y desmembrado por mujeres[111]. Pero aquí y allá el filósofo sabe deformar sutilmente los datos del mito para que asome en sus referencias que su valoración de Orfeo como personaje mitológico es negativa, irónica, si no despectiva. Nos hace concluir que la fascinación que ejerce sobre los demás es tan falsa como el discurso de Protágoras[112], deja deliberadamente en la ignorancia cuál es su gran aportación al progreso[113], considera que su bajada al Hades no es sino muestra de cobardía[114], lo que le acarrea la merecida humillación de morir a manos de mujeres, y en los infiernos elige rencorosamente reencarnarse en cisne por no nacer de nuevo de mujer[115]. Platón pone incluso en entredicho su propia descendencia de una Musa con un irónico «según dicen»[116].

La actitud del filósofo hacia la figura de Orfeo contrasta con la de otros autores, que suelen mencionarlo de forma apreciativa, como puede advertirse por la pequeña muestra de testimonios complementarios que he presentado[117], e incluso por la cita del propio Platón en que Sócrates se refiere a él como uno de los arquetipos (el primero) de las personas ilustres a las que cualquiera de los jueces desearía ver en el Hades[118].

b) En cuanto a la valoración literaria de Orfeo, es sabido que Platón no siente simpatía por Homero y Hesíodo, a los que quería desterrar de su ciudad ideal. Son sus competidores en la παιδεία, con una propuesta que a sus ojos es espuria. Si ni siquiera estos poetas se libran de sus críticas, Orfeo menos aún. Así, no deben cantarse sus poemas sin permiso[119]. Sus libros, como los de Museo, son un ὅμαδος, un confuso

108 Pl. *Gorg.* 493a (*OF* 430 II) [T 33], (*OF* 434 II) [T 40]; cf. § 2.5.
109 Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25].
110 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32]. Cf. § 7.
111 Presenta afinidades insistentes, en su actividad y en su fin, con otro personaje mítico, Támiras. Es curioso que ambos tienen un mito muy similar (cf. Bernabé 2008, cap. 2). Ambos son tracios, cantores y poetas especialmente dotados, con tintes maravillosos. Ambos cometen una trasgresión, al exceder los límites de lo humano: Támiras, por tratar de competir con las Musas; Orfeo, por intentar resucitar a su esposa muerta. Ambos son castigados por ello. Lo curioso es que Homero conoce a Támiras (al que llama Támiris, *Il.* 2.595), pero no cita a Orfeo. Platón los menciona juntos en *Ion* 536b (*OF* 1140) [T 12] como arquetipos míticos de cantores maravillosos y en *Leg.* 829d (*OF* 681) [T 10], como autores de himnos dulcísimos, mientras que en el Mito de Er de *Resp.* 620a (*OF* 1077 I) [T 8] hallamos las almas de ambos reencarnadas en aves.
112 Pl. *Prot.* 315a (*OF* 949 I) [T 6].
113 Pl. *Leg.* 677d (*OF* 1017) [T 9].
114 Pl. *Symp.* 179d (*OF* 983) [T 1].
115 Pl. *Resp.* 620a (*OF* 1077 I) [T 8].
116 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 3], cf. *Tim.* 40d (*OF* 21) [T 2].
117 Por ejemplo, Pind. *Py.* 4.176s (*OF* 899 I) [T 1d], Eur. *Alc.* 357-362 (*OF* 980) [T 1e], Simon. fr. 62 Page (*PMG* 567, *OF* 943) [T 6a], Eur. *Bacch.* 560-564 (*OF* 947) [T 6b], Aristoph. *Ran.* 1030-1033 (*OF* 547 I) [T 7a].
118 Pl. *Apol.* 41a (*OF* 1076 I) [T 5], cf. § 1.2.
119 Pl. *Leg.* 829d (*OF* 681) [T 10].

batiburrillo estrepitoso[120]. Si, además, la fascinación que impide la reflexión hace que Orfeo se equipare a los ojos de Platón con los sofistas, no es de extrañar que vuelque sobre él la misma hostilidad que muestra hacia los representantes de la ilustración griega. Orfeo, como los sofistas, embelesa, no ayuda a razonar.

Los parangones de Orfeo y Museo con Homero merecen interés. Se registran tres en la obra platónica[121]. Dos se encuentran en sendas obras de juventud, la *Apología* y el *Ión*, donde la influencia socrática es mayor. En ellos, en ambas ocasiones en boca de Sócrates, se citan Orfeo y Museo como poetas comparables con Homero y Hesíodo: en la *Apología*, como personalidades a quien cualquiera de los jueces desearía ver a su llegada al infierno; en el *Ión*, como creadores literarios que forman parte, como Homero, de la cadena de eslabones que configuran los componentes y comunicadores del mensaje poético. Tienen seguidores, aunque sean menos que los de Homero. En todo caso no se les trata como personajes de segunda fila. Da la impresión de que Sócrates se sintió más interesado por Orfeo y su mensaje que su discípulo y por eso, en estas primeras obras más socráticas, es donde la valoración es más positiva y donde Orfeo y Museo resisten el parangón con Homero.

En el *Protágoras* comienza a ahondarse ya la diferencia. La comparación con Homero aparece en boca de Protágoras, y aquí se les asigna a Orfeo y Museo una especialización dentro de la poesía, como autores de oráculos y ritos y no ya poetas a secas. El uso de οἱ ἀμφί 'Ορφέα en vez de «Orfeo» en el pasaje[122] podría tener más sentido si pensamos que Protágoras, como sofista, es un intelectual que no considera probable que los libros que conoce atribuidos a Orfeo fueran realmente obra suya. En el mismo diálogo se hace una comparación irónica del embeleso engañoso del discurso de Protágoras con el que provocaba el canto de Orfeo, pura apariencia, pura δόξα. Tenuemente apunta ya una crítica de los dos personajes y de las obras que se les atribuyen.

En la *República* la valoración de Orfeo y Museo es claramente negativa. Las propuestas de Museo y su hijo (que son órficas, de acuerdo con otros testimonios) son tildadas de una forma totalmente irónica de «espléndidas», para acabar con una censura abierta de ellas; «en la idea de que no hay mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna»[123]; sus libros son una barahúnda, sus *teletai*, como un juego[124]. En las *Leyes* sugiere prohibir sus himnos si son de mala fama, por dulces que sean[125]. Pero de nuevo el testimonio platónico contrasta con otros que nos dan una idea muy diferente: sus libros están entre los de los autores más reputados que se encuentran en una biblioteca en Alexis; sus seguidores deben tener un cierto éxito con sus ensalmos y liberaciones de almas, que se han hecho populares y que aceptan incluso ciudades enteras. Poetas como Íbico, Píndaro y Simónides hablan del celebérrimo Orfeo. Aristófanes lo elogia en las *Ranas* como héroe civilizador, y en las *Aves* hace al público un gigantesco guiño literario al parodiar una teogonía órfica, que el público debía conocer, ya que de otro modo la broma no sería entendida[126].

120 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 3].
121 Cf. § 1.7.
122 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7]; la misma expresión se encuentra en *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32], sobre la cual, cf. § 1.8.

Pero hay tres aspectos mucho más curiosos que todo esto, y mucho más pertinentes a nuestra indagación, que surgen del examen conjunto de todas las alusiones.

El primero, es que observamos que, cuando Platón cita un pasaje literario de Orfeo, nunca menciona ninguna característica personal suya. Cuando hace, por ejemplo, en el *Timeo*, referencias importantes a una teogonía órfica y añade, con ironía, que hay que dar crédito a los que son hijos de dioses y conocen a sus antepasados, no da el nombre de Orfeo[127]. Y en la *República*, cuando dice de Orfeo es pretendidamente hijo de las Musas, y autor de un batiburrillo de libros, no habla casi nada del contenido de estos libros y lo poquísimo que dice, como acabamos de señalar, es muy despectivo[128]. Cuando menciona más o menos literalmente pasajes de Orfeo, los presenta con un escueto «Orfeo dice» o una expresión similar.

El segundo, es más interesante aún. Los pocos pasajes literales en que Platón cita por su nombre a Orfeo como autor están descontextua-

123 Pl. *Resp.* 363c (*OF* 431 I) [T 36].
124 θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν. La expresión es, sin embargo, dudosa, cf. § 12.7.
125 Pl. *Leg.* 829d (*OF* 681) [T 10].
126 Alex. fr. 140 K.-A. (*OF* 1018 I) [T 10c], Pind. *Py.* 4.176s. (*OF* 899 I) [T 1d], fr. 128c Maehl. = 56 Cannatà Fera (*OF* 912 I) [T 1a], Simon. fr. 62 Page (*PMG* 567 = *OF* 943) [T 6a], quizá también fr. 90 Page (*PMG* 595 = *OF* 944), Aristoph. *Ran.* 1030-1033 (*OF* 547 I) [T 7a], *Av.* 690-702 (*OF* 64).
127 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21) [T 2].
128 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].

lizados y poco o nada tienen que ver con lo que está exponiendo. En efecto: en una cita del *Crátilo*[129] Orfeo menciona la pareja Océano-Tetis, pero Platón enmarca los versos, procedentes de una *Teogonía*, en una discusión lingüística, donde se trata de legitimar la inferencia de que nombres como Rea o Crono tienen significados que sugieren el fluir del agua. El verso citado en el *Filebo*[130] en que se exhorta a cesar el canto tras la «sexta generación» se refería en la teogonía de la que procede a la sexta generación de dioses, pero Platón lo aplica a los elementos del bien por orden de importancia, tras la mención del quinto, que son los placeres puros y no dañinos. De nuevo, nada que ver con su contexto original. En cuanto a la cita de las *Leyes*[131] en la que alude a los que han llegado a la «estación del deleite», lo hace en el sentido de los que gozan de una sensibilidad musical superior, si bien, según todos los indicios, en el poema original se trataba de una referencia a la juventud, sin más. Es decir, las citas literales y atribuidas a Orfeo son guiños de *connaisseur*, meras ilustraciones literarias descontextualizadas. En cambio, cuando se trata de contenidos importantes, especialmente sobre la doctrina del alma, tomados de la literatura órfica, Platón no los cita como de Orfeo, sino de forma vaga, como procedentes de «un antiguo relato» o «un relato sacro», como si tratara de despersonalizarlas, de oscurecer o eliminar la relación entre estas aportaciones valiosas y Orfeo, limitándose a asociar el λόγος en que aparecen con la esfera religiosa (ἱερός) y/o con una alta antigüedad (παλαιός), elementos que para él gozan de prestigio y dan autoridad a sus doctrinas. Da la impresión de que el filósofo considera que el nombre del poeta tracio no podría conferírsela[132].

El tercer aspecto interesante que se desprende de nuestro examen es que las ideas aprovechables tomadas de textos órficos lo son para Platón

129 Pl. *Crat.* 402b (*OF* 22 I) [T 21].
130 Pl. *Phileb.* 66c (*OF* 25 I) [T 20].
131 Pl. *Leg.* 669d (*OF* 845) [60].
132 Está claro, por otra parte, que las menciones como obra de Orfeo y las referencias más vagas no se distribuyen de acuerdo con las obras de procedencia de las citas, es decir, no se trata de que Platón conoce obras del corpus órfico que atribuye a Orfeo y otras de atribución más dudosa, a las que se referiría de forma más inconcreta. Lo diferencial es la función de la cita, no la obra de procedencia, ya que hallamos referencias de un tipo y de otro en relación con las mismas obras.

en la medida en que pueden interpretarse en una forma que está muy próxima a su filosofía y que, por ello, no debemos suponer originaria. Especialmente significativo es el pasaje del *Fedón*[133] en que el filósofo nos habla de «algo grande», pero no fácil de διιδεῖν, de «entrever», de «ver a través de», es decir, un texto en el que hay que separar la torpeza del tratamiento literario, el verso engañoso, y hallar detrás un mensaje verdadero. Incluso veremos un caso extremo, la cita del *Crátilo* referida a σωμα σῆμα, en que Platón reinterpreta el sentido de un pasaje órfico a través de una etimología que es suya, pese a la desorientación generalizada de los comentaristas en este punto[134]. Platón sigue en ello una línea que vemos iniciarse en obras como el *Papiro de Derveni* (y, a propósito de Homero, en Teágenes de Regio y Metrodoro de Lámpsaco, entre otros), que continuó en ámbito pitagórico y estoico y que heredará el neoplatonismo: buscar tras de los poemas arcaicos, en apariencia ideológicamente deleznables, mensajes ocultos de una profunda filosofía[135]. Frente a estos casos de reinterpretación, las citas literales y atribuidas a Orfeo que hace son siempre desviadas, tienen otro sentido, son un guiño literario.

133 Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30].
134 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32], cf. § 7.
135 Cf. § 13.

2. REFERENCIAS DE PLATÓN A SEGUIDORES DE ORFEO

2.1. Diversas formas de seguir a Orfeo

Platón nos indica en el *Protágoras* que Orfeo ejercía un atractivo irresistible sobre otras personas[1]. Me parece claro que no debemos considerar que el filósofo se limita con ello a aludir a un rasgo característico del mito, sino más bien que conoce la existencia de personas que habían seguido los pasos del mítico poeta, las mismas a las que se refiere en otro pasaje del mismo diálogo como «seguidores de Orfeo y de Museo»[2].

El propio Platón, al igual que otras fuentes, nos revela, además, que había diversas maneras de seguir las huellas de Orfeo y así, mientras unos podían adoptar los moldes poéticos de sus producciones literarias, otros podían practicar un modo de vida basado en sus enseñanzas, otros celebrar los ritos cuya fundación se atribuía al bardo tracio o participar en ellos, otros, en fin, podían tratar de interpretar su mensaje[3]. Aunque

1 Pl. *Prot.* 315a (*OF* 949 I) [T 6]; cf. § 1.2.

2 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7]. Se trataría de personas que, a su vez embelesan y embaucan a sus oyentes, de acuerdo con la interpretación de Segal recogida en § 1.2.

3 Sólo los orfeotelestas o celebrantes de ritos han sido objeto de una cierta atención, cf. Boyancé 1942, el muy clarificador trabajo de Burkert 1982, así como Casadesús 1995, *passim*. Para un catálogo de los diversos tipos de seguidores de Orfeo cf. Bernabé 1997.

es evidente que estas modalidades no necesariamente se contradicen, analizaremos por separado lo que sabemos sobre cada una de ellas.

2.2. Seguidores poéticos de Orfeo

Un primer tipo de seguidores de Orfeo serían los poetas, que recitarían y, eventualmente, compondrían poesía atribuida al poeta mítico. En efecto, en el pasaje, ya citado, del *Protágoras*[4], en el que el sofista manifiesta su opinión de que los poetas antiguos eran predecesores de los sofistas, mencionaba como autores de poesía a Homero, Hesíodo y Simónides, y como autores de *teletai* y oráculos a «los seguidores de Orfeo y de Museo», una expresión que puede traslucir las dudas del filósofo sobre la auténtica autoría de las obras o simplemente aludir al hecho de que se seguía componiendo poesía «órfica» por autores que se manifestaban como seguidores de la estela ideológica y religiosa del mítico personaje. La expresión cubre, al mismo tiempo, la faceta literaria, propia de los autores de este tipo de textos y la puesta en práctica en el ámbito del ritual de lo que los libros preconizan. Pero la existencia de una especie de «escuelas» poéticas, que encuadraban a seguidores de distintos subgéneros de la épica, entre los que se contaban los seguidores de Orfeo y Museo parece confirmarla una referencia del *Ión*:

> Y de estos primeros anillos, los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo, aunque los más están poseídos y dominados por Homero[5].

Habla Platón de seguidores literarios, que participan de una inspiración divina, de un entusiasmo, en la imagen de la cadena producida por la atracción de un imán, que forman los poetas y sus continuadores, los rapsodos. Parece, pues, que en su época había rapsodos que recitaban a Orfeo y a Museo o autores inspirados por ellos. Linforth[6], siempre dispuesto a minimizar la importancia de lo órfico en época antigua, no consigue dar respuesta a la pregunta de si ello implica que había recitaciones públicas de poemas de Orfeo y Museo o si Platón

4 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7].
5 Pl. *Ion* 536b (*OF* 1140) [T 12].
6 Linforth 1941, 106s.

sólo habla del efecto producido por éstos en oyentes privados. Pienso que no hay en el texto demasiada base para hacer distingos, pero que una referencia en este contexto a poetas sólo conocidos en reducidos círculos privados en plano de igualdad con Homero estaría totalmente fuera de lugar. Aunque parece ser más ajustada a la realidad la idea de que la transmisión de obras de Orfeo se producía mayoritariamente a través de libros escritos, tal como hemos visto en § 1.7, ello no excluye que textos de estos libros fueran luego recitados ante otras personas, iniciadas o no, asegurando su difusión, y que podrían servir de modelo a otros poetas que continuarían y desarrollarían la tradición de este particular tipo de poesía[7].

De una manera o de otra, podemos, pues, colegir que Orfeo y Museo tenían seguidores poéticos y que la poesía de temática religiosa del tipo de la que se atribuía a ambos poetas se recitaba y con toda probabilidad se componía en la Atenas de la época de Platón.

2.3. La «vida órfica»

Por otra parte, Platón alude a quienes seguían a Orfeo no desde la perspectiva literaria, sino en su propia manera de vivir, ya que en las *Leyes*, aunque sea con una expresión de duda, que revela un cierto distanciamiento[8], habla no de uno, sino de varios modos de vida calificados de «vidas órficas» (Ὀρφικοὶ ... βίοι):

> En cuanto a lo de que los hombres se sacrifiquen unos a otros, vemos que eso aún perdura en muchos pueblos. Por el contrario, hemos oído decir que en otros ni se atrevían a probar la carne de vaca; las ofrendas a los dioses no eran animales, sino tortas y frutos bañados en miel y otras víctimas puras similares a estas y que se abstenían de la carne porque no era santo comerla ni contaminar con sangre los altares de los dioses. Nuestra vida entonces era como una de las llamadas órficas, limitadas a todo lo inanimado y por el contrario, apartadas de todo lo que tenga alma[9].

7 Martin 2001 defiende que del pasaje del *Ión* puede inferirse que los poemas de Orfeo se transmitían de forma rapsódica, como los de Homero.
8 Dice que «ha oído hablar» (ἀκούομεν), de algo que se llama (τινες λεγόμενοι) vidas órficas (en plural). No pueden acumularse más recursos de distanciamiento.
9 Pl. *Leg.* 782c (*OF* 625) [T 11].

En este pasaje, el filósofo nos informa sobre conceptos básicos de la manera de vivir que se denomina órfica, íntimamente relacionados entre sí: la abstención de comer carne y el uso de sacrificios puros, entendidos como no sangrientos, en la idea de que la sangre es una contaminación (μίασμα), así como el apartamiento de las cosas poseedoras de alma. Platón utiliza concretamente los términos técnicos usados específicamente por órficos y pitagóricos, ἔμψυχα y ἄψυχα «dotados de alma» y «desprovistos de alma»[10], para referirse a los seres animados (y por tanto objeto de tabú alimentario) e inanimados, respectivamente. Tal uso liga este pasaje con el del *Hipólito* euripídeo antes citado[11], en el que se atribuye la «comida sin alma» a los seguidores de Orfeo. Sin embargo, el carácter generalizador de la expresión «apartadas de todo lo que tenga ánima», que parece exceder el ámbito exclusivamente alimentario, puede incluir también otro tabú característico de los órficos que se refería al vestido. En efecto, Heródoto alude a que un determinado «discurso sagrado» (ἱερὸς λόγος) prohibía a órficos y pitagóricos ser enterrados con vestidos de lana[12], probablemente porque la lana procede de un ser dotado de alma. Asimismo, en otro pasaje de Eurípides que casi sin dudas se refiere a iniciados órficos encontramos juntos los tabúes alimentarios (ἐμψύχων) y de vestido:

> Llevamos una vida pura, desde que
> me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
> Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
> y los banquetes de carne cruda,
> y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,
> junto a los Curetes,
> recibí el nombre de Baco, una vez santificado.
> Con vestidos totalmente albos rehúyo
> la generación de los mortales y los sarcófagos,
> sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
> de alimentos en los que hay alma[13].

10 Cf. §1.6 y n. 62, así como § 10.5.
11 Eur. *Hipp.* 952ss. (*OF* 627) [T 10b], cf. § 1.6.
12 Hdt. 2.81.1 (*OF* 650) [T 11a]. Cf. Jiménez San Cristóbal 2010, con bibliografía.
13 Eur. *Cret.* fr. 472 Kannicht (*OF* 567) [T 11b], cf. Casadio 1990; Cozzoli 1993; Bernabé 2004b. Los «vestidos totalmente albos» se refieren probablemente a los de lino, apreciados por los órficos por la pureza de este tejido.

Un tipo semejante a los seguidores de esta vida órfica lo configuran los pitagóricos vegetarianos, tan piadosos como llenos de mugre, que Plutón acoge en su mesa en el Allende en una parodia cómica[14]. A ojos de los atenienses de la época, órficos y pitagóricos no se distinguían, al menos, en su manera de comportarse.

2.4. Profesionales de las *teletai*, mendigos, adivinos, magos y charlatanes

Está claro que en la práctica de ritos órficos hemos de distinguir en primer lugar los meros participantes en los ritos, los llamados iniciados o mistas, y aquellos otros que los celebran y organizan. Platón no se interesa en absoluto por los primeros, pero sí alude en diversas ocasiones a quienes han convertido en oficio su actuación como hombres santos, como sacerdotes que dirigen las *teletai* entre otras actividades rituales. A ellos se refiere también la expresión «seguidores de Orfeo» que supuestamente encubren su profesión de sofistas en *teletai* y oráculos, tal como hemos visto en § 2.2. Suponemos que una de las razones por las que Protágoras los asocia a los sofistas es su carácter itinerante, de modo que podemos imaginarlos yendo de una ciudad a otra para celebrar ritos sobre la base de la tradición órfica escrita. No obstante, da la impresión de que las características de estos profesionales distan mucho de ser uniformes, lo que ha suscitado numerosas discusiones tanto sobre la naturaleza de estos seguidores como sobre la interpretación de los pasajes concretos que aluden a ellos[15]. Para poder discutir con conocimiento de causa, presentaré primero los testimonios más significativos con que contamos (de Platón y de otros autores), para establecer luego una comparación entre ellos y tratar de obtener de su visión conjunta algunas conclusiones.

Comencemos por los escasos testimonios de que disponemos acerca de los que actúan profesionalmente como sacerdotes, adivinos e iniciadores bajo el amparo del prestigio de Orfeo. La investigación moderna

14 Aristopho fr. 12 K.-A. (*OF* 432 III) [T 36f], cf. § 10.5.
15 Cf. Gemelli Marciano 2006, quien presenta una panorámica de adivinos, magos y meteorólogos de finales del V a.C., no precisamente órficos, pero con los que se entrecruzan los personajes que estudio en este capítulo.

suele designarlos con el nombre de «orfeotelestas», pero he de destacar que este término aparece sólo tres veces en toda la literatura griega y nunca en una fuente órfica, sino en autores extraños, incluso hostiles al orfismo, como se ve por la manera irónica o despectiva con la que se refieren a ellos. Veamos los pasajes en cuestión:

Plutarco nos habla de un orfeotelesta en una anécdota del rey espartano Leotíquidas, en los siguientes términos:

> le dijo a Filipo el orfeotelesta, que era extremadamente pobre y que decía que los que se iniciaban con él eran felices tras el final de su vida: «Entonces, insensato, ¿por qué no te mueres cuanto antes para dejar de lamentar tu desgracia y tu miseria?[16].

Por su parte, Teofrasto tipifica al beato obsesionado por la religión en la siguiente descripción:

> Y cuando tiene un sueño, acude a los intérpretes de sueños, a los adivinos, a los augures, para preguntarles a qué dios (o diosa) debe suplicarle. Y acude a celebrar los ritos con los orfeotelestas cada mes con su mujer (y si la mujer no tiene tiempo, con la nodriza) y con los hijos[17].

Por último, Filodemo, al hablar del estilo de unos poemas, nos dice:

> [Esta crítica tiene] poca justificación al añadir, con el tímpano de un orfeotelesta y el cálamo de un pedante, que «el que cuenta mentiras no sólo debe elegir palabras exóticas, sino también las más hermosas»[18],

donde «el tímpano del orfeotelesta» se refiere a un ornato musical sin sentido alguno.

Los tres autores son eruditos, conocedores de la filosofía, y nos presentan con poca simpatía a estos profesionales pobres y desastrados, que prometen una vida mejor a quienes se inician en sus ritos, cuya clientela es gente supersticiosa, que interpretan sueños y que utilizan estrepitosos instrumentos musicales apropiados para suscitar estados extáticos en sus seguidores. Da la impresión de que «orfeotelesta» es un término propio de lo que podemos llamar «perspectiva externa»,

16 Plu. *Apophth. Lacon.* 224D (*OF* 653) [T 11c].
17 Theophr. *Char.* 16.11 (*OF* 654) [T 11d].
18 Phld. *De poem. P. Hercul.* 1074 fr. 30 (181.1ss. Janko, *OF* 655) [T 11e].

en este caso una perspectiva erudita y casi de «historiador de las religiones», que no carece de connotaciones negativas[19].

Un pasaje de Estrabón nos presenta al propio Orfeo con los rasgos propios de estos profesionales:

> Allí (en Pimplea) dicen que pasaba su vida Orfeo el Cicón, un brujo que vivía de limosna a cambio de música, adivinación y celebración de *teletai*[20].

Da la impresión de que Estrabón no ha hecho sino proyectar sobre el propio Orfeo los rasgos de quienes practican sus ritos, pero es interesante señalar que la terminología que emplea coincide notablemente con la que utiliza Platón en un pasaje muy comentado:

> Pedigüeños y adivinos que van a las puertas de los ricos les convencen de que están dotados de un poder procedente de los dioses, el de, por medio de sacrificios y ensalmos, curar cualquier injusticia cometida por uno mismo o por los antepasados, con la ayuda de diversiones y fiestas, y el de, si alguien quiere causar un mal a un enemigo, por poco dinero, y tanto si es justo como injusto, dañarle por medio de conjuros y ataduras, pues dicen que persuaden a los dioses para que les sirvan. [...] Nos presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, con arreglo a los cuales organizan sus ritos, convenciendo, no sólo a particulares sino incluso a ciudades de que es posible la liberación y la purificación de las injusticias, tanto en vida como una vez muertos, por medio de sacrificios y juegos divertidos, a los que, claro está, llaman *teletai*, que nos liberan de los males del Más Allá, mientras a los que no han celebrado sacrificios, les esperan terribles castigos[21].

19 Bernabé 2006b, 106.
20 Strab. 7, fr. 10a Radt (*OF* 659) [T 11f]. Cf. Liv. 39.8.3. Para la relación entre ambos pasajes, cf. Bernabé 2002c.
21 Pl. *Resp.* 364be (*OF* 573 I) [T 13 y T 44]. Cf. Lobeck 1829, 643; Zeller [6]1919, I, 123, 2; Schuster 1869, 7; 14; Gruppe 1890, 713; 720; Maass 1895, 76; Rohde 1895, 3 [= 1901, II, 295], 1907, II, 127; Tannery 1901, 317; Wilamowitz 1932, II 191s.; Linforth 1941, 77ss.; Guthrie 1952, 201s.; Boyancé 1937, 14ss.; Moulinier 1955, 34s.; Montégu 1959, 76s.; Burkert 1972, 191; Graf 1974, 14; 95; Adorno 1975, 16s.; Alderink 1981, 74s.; Parker 1983, 300; West 1983a, 21; Sfameni Gasparro 1984, 145; Freyburger-Galland–Freyburger–Tautil 1986, 123s.; Casadesús 1995, 89ss.; 2002, 191ss.; Sorel 1995, 10ss.; Baumgarten 1998, 73s.; Burkert 1999a, 64; 1999b, 102; Casadio 1999, 136ss.; Graf 2000, 67ss.; Jiménez San Cristóbal 2002c, 112s.; Martín Hernández 2003, 60s.

Vemos que Platón utiliza «pedigüeños y adivinos» (ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις)[22] y que Estrabón habla de que Orfeo «vivía de limosna» (ἀγυρτέοντα) y que practicaba la adivinación (μαντικῆς); los personajes aludidos celebran *teletai* y practican la magia, tal como indica el hecho de que Platón hable de que actúan «por medio de conjuros» (ἐπαγωγαῖς), y de que Estrabón llame a Orfeo «brujo» (ἄνδρα γόητα). También la música tenía un papel importante: es mencionada explícitamente por Estrabón y probablemente subyace a los «juegos» aludidos por Platón[23].

En cambio, desde un punto de vista no peyorativo, un *Papiro de Berlín*[24] que se refiere a la fundación por parte de Orfeo de los cultos de Eleusis, cita la instauración de este abanico de actividades como producto de la diligencia del propio Orfeo:

> [Orfeo era hijo de Eagr]o y de Calíope, la [Musa.] ... Transmitió la veneración por [los sagrados ritos secretos] a griegos y [bárbaros y con respecto a] cada acto de culto se cui[dó extraordinariamente] de las *teletai*, los misterios, [las purificaciones] y los oráculos.

Luego veremos detenidamente estas recurrencias en el conjunto de los testimonios. Ahora trataremos de profundizar en el de Platón.

Ya hemos visto, en efecto, que Platón insiste en que se utilizan libros, palabra escrita, frente a la transmisión oral de Homero y Hesíodo en recitaciones públicas, y que es la posesión del escrito la que les confiere la autoridad. Al preguntarnos sobre la naturaleza exacta de tales libros, se constató que la opinión que le merecen a Platón las obras atribuidas a Orfeo es que son muchas, contradictorias y confusas[25].

Lo que ahora importa más es que estos libros se utilizarían en *teletai*[26] destinadas a liberar de los pecados y a asegurar una vida mejor en este mundo y en el Más Allá. Tales *teletai* podían aplicarse a individuos y a

22 Cf. asimismo Clem. Al. *Strom.* 3.3.17.1 (*OF* 430 III) [T 32a], que atribuye a Filolao (Philol. 44 B 14 D.-K. = fr. 14 Timpanaro Cardini = p. 402ss Huffman) la expresión οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες para referirse a lo que parecen ser, una vez más, órficos. Cf. § 3.4.

23 Cf. *infra*.

24 *P.Berol.* 44 (*OF* 383) [T 11g].

25 § 1.6.

26 Cf. § 1.2 en que definíamos las *teletai* como rituales diversos, no necesariamente iniciáticos, relacionados con los Misterios y con el destino del alma en el Más Allá.

ciudades enteras, lo que parece indicar que no se trata de cultos clandestinos, sino que su valor era públicamente reconocido: los adivinos (μάντεις y χρησμολόγοι), aunque no formaran parte de la religión cívica, eran especialistas susceptibles de ser contratados por quienes necesitaban de ellos. Su pretendida función era la de liberar de los efectos que los pecados producen sobre las personas (ἀδικήματα). Los griegos consideraban que los yerros cometidos en el pasado son aún poderosos y como una mancha real en el hombre, que debe limpiarse por medio de una purificación (καθαρμός)[27], como una opresión o atadura que necesita liberación (λύσις) o como una enfermedad que debe curarse (ἀκεῖσθαι). En todo caso, los practicantes de las *teletai* pretendían liberar de ellos y producir en el sujeto la sensación de haberse quitado de encima el peso de la culpa.

Para Platón, sin embargo, estas ceremonias no son algo serio, sino divertido, como un juego (θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν). Las razones de esta valoración pueden ser diversas: bien porque παιδιά pueda utilizarse en griego (como ocurre con los verbos *play* en inglés o *jouer* en francés) para designar una representación (hay numerosos testimonios de que en las *teletai* se incluían una especie de pantomimas, entre otras, del mito de Dioniso[28]), bien porque formaran parte del desarrollo del rito juguetes que recordaban los empleados por los Titanes para engatusar a Dioniso antes de matarlo[29], bien simplemente porque los ritos le parecen a Platón una necedad indigna de gente seria y muestra su desprecio por ellos calificándolos de meros juegos.

En cuanto a la expresión «tanto en vida como una vez muertos»[30], debemos interpretar que estos ritos sirven a las mismas personas, tanto mientras están vivos, como para mejorar su destino en el Más Allá, mejor que entender que los ritos pueden beneficiar tanto a los que están vivos como ayudar a los que ya están muertos. La palabra que usa Platón para «muertos», el eufemismo τελευτοῦσιν «finados», le per-

27 Cf. Parker 1983.

28 Cf. los materiales en Jiménez San Cristóbal 2002b, 509ss. Véase asimismo § 12.7.

29 Mencionados por Clem. Al. *Prot.* 2.17.2 y en el *P.Gurob* (*OF* 578), sobre los cuales, cf. West 1983, 154ss.; Jiménez San Cristóbal 2002b, 342ss.; Tortorelli Ghidini 2002b; 2006, 268ss., Levaniouk 2007.

30 Cf. Bernabé 1999c. La misma relación etimológica se encuentra en Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594 [T 55e]), sobre el cual Burkert 1975, 96; Riedweg 1998, 367 n. 33; Bernabé 2001, 10ss.

mite hacer un juego de palabras con τελετή. La aseverativa δή, que he traducido «claro está» se explica porque Platón considera que el término *teleté* obedece a esa relación etimológica. Órficos y Platón comparten la afición por estos juegos lingüísticos[31].

El espantoso destino de quienes no se han iniciado implica que todos los hombres están manchados de culpas, sean propias o heredadas de los antepasados. Ello no implica necesariamente (pero tampoco contradice) la idea de un pecado antecedente ni una referencia a la leyenda de los Titanes[32]. En todo caso, como siempre, Platón es deliberadamente ambiguo con lo que no le interesa, y está claro que en este contexto su propósito principal es criticar el poder liberador del rito, no analizar los motivos de la culpa.

En estrecha relación con este pasaje de la *República* aparecen otros, donde Platón parece aludir a estos profesionales o a otros muy parecidos[33]:

> Y el otro, que opina como el primero y que presuntamente es hombre de buenas dotes, está lleno de engaño y de trampas y de esta clase de personas salen en gran número los adivinos y cuantos se ocupan de la magia de todo tipo; de ellos surgen a veces también los tiranos, los políticos y los estrategos y los que conspiran en secreto en las *teletai*, así como las artimañas de los llamados sofistas[34].

La referencia a estas personas es muy poco precisa, pero hay en ella algunos detalles interesantes. Platón vuelve a meter en un mismo saco a órficos y sofistas[35], pero ahora incluye también a los hechiceros. Además, cuando dice que hay personas que «conspiran en secreto» en las *teletai* sugiere que estos ritos podían encubrir prácticas contrarias al Estado.

Pero veamos otro pasaje no menos interesante:

31 Esta última es, por ejemplo, la interpretación de Rohde 1907, II 128, n. 5 y Nilsson 1935, 229 sigue afirmando que estas preces servían a los que sufrían castigos en el otro mundo, pero Guthrie 1952, 214s. rechaza esta idea; cf. asimismo Linforth 1941, 81s. y el pasaje paralelo Pl. *Phaedr.* 244d (*OF* 575) [T 45] tratado en § 12.2.

32 Que se discutirá en § 8.

33 Debemos la relación entre estos pasajes a Casadesús 2001; 2002a.

34 Pl. *Leg.* 908d (*OF* 573 III) [T 14].

35 Cf. § 1.2.

> Y a todos aquellos que, además de no creer en los dioses o creer que son descuidados o venales, se hayan convertido en fieras y que, con desprecio de los demás hombres, se dediquen a seducir las almas de muchos de los que están vivos o, afirmando que pueden también seducir las almas de los muertos y prometiendo persuadir a los dioses mediante la práctica de la magia a través de sacrificios, súplicas y ensalmos, se lancen a arrasar desde los cimientos a particulares, casas enteras y ciudades por el deseo de dinero, a todo aquel de ellos que parezca ser culpable, impóngale legalmente el tribunal que permanezca encarcelado...etc.[36].

Es claro que Platón está hablando de los mismos profesionales que en los otros pasajes que estamos revisando, para los que ahora pide prisión perpetua, lo que no deja duda sobre su opinión acerca de ellos. De nuevo la contraposición entre vivos y muertos como objeto de sus prácticas, de nuevo la pretensión de tener poder para actuar sobre los dioses, de nuevo la alusión a particulares y ciudades enteras[37]. Pero sobre todo hay que destacar dos detalles; uno, que, como veremos, los sacrificios, súplicas y ensalmos (θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωιδαῖς) son precisamente los medios de actuación de los profesionales órficos descritos en el *Papiro de Derveni* y el segundo, que el comentarista de Derveni también se refiere al cobro de dinero por profesionales de las *teletai*[38].

La misma opinión se vierte en esta nueva andanada platónica:

> Hay otro tipo (de veneno) que con sortilegios, ensalmos y conjuros, persuade a quienes quieren hacer daño a otros de que son capaces de hacerlo y a los otros, de que sin duda son dañados por quienes pueden ejercer brujería sobre ellos[39].

Su valoración de esta clase de gente también queda perfectamente clara:

> Y si alguno diera la impresión de que está haciendo daño, por medio de conjuros, determinados ensalmos o maleficios de este tipo, sea el que fuere, si es un adivino o intérprete de prodigios, que muera[40].

36 Pl. *Leg.* 909a (*OF* 573 IV) [T 15].

37 Cf. Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44], citado arriba.

38 Cf. *infra*.

39 Pl. *Leg.* 933a (*OF* 573 V) [T 16].

40 Pl. *Leg.* 933d (*OF* 573 VI) [T 17].

Otra fuente, el *Corpus Hippocraticum* se refiere a unos profesionales a los que el autor mira con la misma hostilidad que el filósofo a los anteriores:

> Me parece que los primeros en considerar sagrada esta enfermedad (*sc.* la epilepsia) fueron gente como ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores, que se dan aires de ser muy piadosos y de saber más. Estos en efecto apelaron a lo divino como protección y escudo de su incompetencia al no tener remedio al que recurrir y, para que no quedara en evidencia que no sabían nada, consideraron sagrada esta afección[41].

Hipócrates no siente la mínima simpatía por estos «profesionales», a los que considera competidores desleales. Pero, aun siendo eso cierto, si analizamos con cuidado el pasaje, vemos que Hipócrates emplea cuatro términos claramente balanceados. Los dos primeros, unidos por τε καί, son los técnicos, «magos y purificadores» (μάγοι τε καὶ καθαρταί), los dos siguientes, *in crescendo*, son la «traducción» emocional que los términos técnicos generan en el autor, la interpretación que el autor hace de estos personajes, como «charlatanes y embaucadores» (ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες).

Hipócrates emplea el mismo procedimiento literario en otro pasaje del mismo libro[42]:

> Ese puede curar también esta enfermedad (*sc.* la epilepsia), si reconoce los momentos oportunos para los tratamientos adecuados, sin purificaciones ni magia, ni toda la charlatanería de ese jaez.

De nuevo encontramos dos términos técnicos, «purificaciones» y «magia» (καθαρμοί y μαγίη), seguidos de su «traducción» en la interpretación hipocrática «toda la charlatanería de ese jaez» (πάσης τῆς τοιαύτης βαναυσίης). En ambos pasajes Hipócrates emplea una fraseología semejante a como si ahora dijéramos «tú lo que necesitas son unas vacaciones y no psiquiatras ni sacacuartos», donde el matiz peyorativo no lo tiene el término «psiquiatra», sino que la valoración negativa que el hablante hace de sus actividades se advierte en la «traducción» o equivalencia que añade detrás del nombre profesional. De todos modos, no cabe duda de que la visión hostil de los μάγοι como

41 Hippocr. *Morb. Sacr.* 1.10 (60 Grensemann *OF* 657 II) [T 13a]. Sobre estos pasajes cf. Casadesús 2001; Muñoz Llamosas 2002; Bernabé 2006b; Martín Hernández 2010, 316-318.

42 Hippocr. *Morb. Sacr.* 18.6 (90 Grensemann = 657 I) [T 13b].

profesionales de la religión o de la curación por parte de sus competidores debió de ser un factor del proceso por el que acabaría por dársele al término el valor peyorativo que tiene en textos posteriores.

En un pasaje de Clemente, que cita como fuente a Heráclito[43], μάγοι figura en una relación de términos técnicos que se refieren a participantes en los misterios:

> A los noctívagos, a los magos, a los bacantes, a las lenas, a los iniciados, a unos los amenaza con lo que hay tras las muerte, a otros les profetiza el fuego, pues se inician impíamente en los misterios practicados por los hombres.

Todos los demás términos citados por Heráclito en su retahíla están documentados en otras fuentes como términos propios del mundo de los misterios órfico-dionisíacos, sin matiz despectivo[44], por lo que no tenemos por qué dudar de que μάγοι también carezca de él. Otra cosa es que el filósofo de Éfeso no crea en este tipo de prácticas o las critique.

Ello nos lleva a que lo más probable es que el término que desde la «perspectiva interna» (esto es, la de los propios iniciados) designa a los profesionales de los ritos órficos sea μάγος. Y así parece indicarlo la col. VI del *Papiro de Derveni*[45].

> Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos puede mudar[46] a los démones que estorban, dado que los démones que estorban son almas vengadoras. Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos, en la idea de que están expiando un castigo. Sobre las ofrendas

43 Heraclit. fr. 87 Marcovich (= B 14 D.-K.) = Clem. Al. *Prot.* 2.22.2 (*OF* 587 y 656 III) [T 13c]. Sobre las dudas acerca de la autenticidad del pasaje véase Marcovich 1967; Kahn 1979; Pradeau 2002, en sus respectivas notas al fragmento, así como Graf 1994, 33 y n. 8; Bremmer 1999a, 3 y n. 20. Pero la documentación de μάγοι en la coll VI del *Papiro de Derveni*, donde también encontramos referencias a lo que viene tras la muerte (concretamente los «terrores del Hades») y al fuego, apoya poderosamente la autenticidad del fragmento.

44 Así, por citar sólo algún ejemplo, νυκτιπόλου es epíteto de Ζαγρέως en Eur. *Cret.* fr. 472.11 Kannicht [T 11b]; βάκχοι y μύσται se mencionan juntos en la laminilla de Hiponio c. a. 400 a.C. [T 50a] (*OF* 474.16), mientras que λῆναι aparece como el título de Theocr. *Idyl.* 26.

45 *P.Derv.* col. VI 1-13 (*OF* 471) [T 13d].

46 Traduzco «mudar» ya que no podemos determinar si lo que hace es «cambiarlos de sitio» o «cambiar su naturaleza».

vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones. Incontables y de múltiples bollones son las tortas que queman como ofrendas, porque también las almas son incontables. Los mistas sacrifican primero a las Euménides, igual que los magos, pues las Euménides son almas, por lo cual quien vaya a sacrificar a los dioses primero es necesario que libere un pájaro con los que echan a volar, ... de suerte que ... son almas ...

En el texto se mencionan tres veces unos «magos» (μάγοι) que realizan ciertos ritos. La entidad de los μάγοι ha sido sometida a discusión y se han dado fundamentalmente tres respuestas: a) serían profesionales extranjeros (magos iranios, según Tsantsanoglou y Burkert, o babilonios o asirios, por entonces sometidos a los persas, según West); b) charlatanes, según Jourdan, y c) sacerdotes órficos, según Most y Betegh, posición esta última que he defendido en otro lugar[47]. En mi opinión, aunque el término es de origen iranio, los μάγοι mencionados en el *Papiro de Derveni* son oficiantes órficos, exactamente los mismos que son llamados orfeotelestas por algunos filósofos y ἀγύρται y μάντεις y otras menciones despectivas por Platón. Es probable que los magos persas fueran considerados expertos en actividades rituales y que los iniciadores órficos se equipararan o compararan con ellos, tal como ha sido convincentemente argumentado por Betegh.

En efecto, estos μάγοι no son en ningún momento designados como extranjeros ni presentan características que puedan señalarlos como tales[48], celebran un ritual que es griego y que tiene paralelos claros en Grecia[49], las divinidades que reciben culto son asimismo griegas[50], como lo es el texto que los magos recitan, que no puede ser sino el poema teogónico comentado luego con pormenor por el autor del texto y protagonizado por los mismos dioses que la *Teogonía* de Hesíodo (Cielo, Crono, Zeus). Incluso, un texto de Heródoto acerca de los

47 Tsantsanoglou 1997, 110-115; Burkert 2002, 146ss.; West 1997, 89; Jourdan 2003, XIV y 37s.; Most 1997; Betegh 2004, 78ss., cf. asimismo la revisión de la cuestión por Kouremenos en Kouremenos-Parássoglou-Tsantsanoglou 2006, 166-168 y por Bernabé 2006b.

48 Bernabé 2006b; Martín Hernández 2010. 233-243.

49 Libaciones sin vino en Aesch. *Eum.* 107ss., tortas de múltiples bollones en Clem. Al. *Prot.* 2.22.4.

50 Ya que no hay motivo alguno para considerar que las Erinis sean «traducciones» de las *Fravashis* persas, como quiere Tsantsanoglou 1997, 113; cf. Bernabé 2007e.

magos persas en el que se dice que un mago entona una teogonía[51] y que se cita a menudo para apoyar que los μάγοι del papiro son también persas, es más bien un ejemplo en contra, porque Heródoto nos presenta a esos magos hirviendo carne, frente al rito incruento que se describe en el *Papiro de Derveni* y ni siquiera es claro que el canto de los persas fuera una teogonía, sino que probablemente era un himno en que se invocaba a Ahuramazdah[52]. Todo ello nos hace pensar que, como en otros lugares de su obra, Heródoto hace una *interpretatio Graeca* del ritual que describe y atribuye a los magos persas la imagen de los magos conocidos por él en Grecia[53].

Los autores han discutido sobre la identificación de los individuos que aparecen mencionados en los pasajes anteriores como órficos o no, sobre todo, los citados por Platón como ἀγύρται καὶ μάντεις. Y así, algunos han creído que estos personajes citados por Platón no eran auténticos órficos, sino una especie de versión degenerada de ellos; para otros no son órficos en modo alguno, sino unos puros farsantes[54]. Mi opinión es que los seguidores de Orfeo no constituían un grupo coherente, sino más bien presentaban una tipología muy varia; los habría convencidos y sinceros, incluso fanáticos, que seguirían una vida de ascesis y purificación; los habría ramplones y acomodaticios que usarían el oficio como una mera forma de vida; habría quienes ofrecerían una salvación rápida y una purificación inmediata, a cambio de pingües beneficios; a ellos añadiríamos purificadores que presumirían de curar la epilepsia, denostados por Hipócrates[55], y quienes abusarían de la confianza y del miedo de las gentes sencillas, por no hablar de quienes ofrecerían sus servicios para hacer daño a otros, en una especie de magma en el que es difícil trazar límites claros[56]. Ni siquiera debe extrañarnos el hecho de que Platón considere a los iniciadores órficos y a los hechiceros en un mismo grupo. En efecto, a Orfeo se le atribuían

51 Hdt. 1.132.

52 Cf. Schrader 1977, 201.

53 Sugerencia de Martín Hernández 2010, 241-242, quien señala que Heródoto usa constantemente nombres griegos para hablar de los dioses de otros países, como Dioniso por Osiris (Hdt. 2.47.9, 2.48.1, 2.123.1 [T 27a]).

54 Versión degenerada: Nilsson ³1967, I, 696s.; farsantes: Tannery 1901, 317ss.; Linforth 1941, 75ss.; Scalera McClintock 1988, 139s.; Casadesús 1992 y 2008.

55 Hippocr. *Morb. Sacr.* 18.6 (90 Grensemann) [T 13b].

56 Bernabé 1997.

poderes mágicos[57] (era capaz de embelesar a animales y personas, actuar sobre los árboles, vencer a las sirenas con el canto) y circulaban ya en época clásica encantamientos de Orfeo[58].

La razón por la que creo que los profesionales que aparecen aludidos en los pasajes que acabo de presentar son los mismos –admitiendo las variaciones a las que me he referido– es que sus funciones son las mismas. Bastará hacer un cuadro comparativo para poner de manifiesto que todos ellos se refieren al mismo tipo de personas (véase el cuadro de la pág. 65).

La lectura del cuadro nos ofrece los elementos de juicio suficientes para esbozar las características de estos profesionales. Se trata de sacerdotes a los que los órficos al parecer denominan μάγοι, antes de que el término se cargara de tonos peyorativos, mientras que sus detractores bien insisten en su condición de pobres o pedigüeños (ἀγύρται), bien se centran en uno de los aspectos de su trabajo, el de adivinos (μάντεις), bien utilizan el término que sirve para designar a los hechiceros (γόης)[59]. Las actividades de estos profesionales son diversas. Celebran *teletai*, ritos para que los asistentes se liberen de sus culpas y de sus miedos, en los que hacen sacrificios incruentos, elevan súplicas a los dioses y recurren también a ensalmos y prácticas mágicas. Su pretensión es, por una parte, purificar de los pecados, tanto los cometidos por el sujeto como los heredados de sus antepasados, y por otra, actuar sobre las Erinis y otros seres infernales que aterran a los creyentes para que éstos encuentren expedito el camino al Más Allá. Asimismo practican la adivinación y la interpretación de los sueños, es decir ejercen todo un abanico de actividades de carácter más bien personal, que la religión cívica apenas alcanzaba a cubrir. En general, pretenden liberar de toda clase de culpas pasadas y ser una especie de seguro o de inversión para la otra vida, de modo que quien se someta a sus prácticas lo pase mejor en el otro mundo. Personalmente, al menos algunos de ellos, debían de ser personajes pintorescos, siempre entre libros y acompañados de

57 Bernabé 1998d; Martín Hernández 2003; 2005a; 2010, 17ss.
58 Cf., por ejemplo, Eur. *Cycl.* 646-648 (*OF* 814) [T 17a], en que uno de los sátiros del coro de compañeros de Odiseo que se disponen a cegar al Cíclope declara poseer un encantamiento de Orfeo muy eficaz que hará que el palo vaya solo contra su cabeza. Cf. más testimonios en *OF* 812-834. Sobre encantamientos relacionados con Orfeo, cf. Bernabé 2003b; Martín Hernández 2010, 49ss.
59 Burkert 1962.

Rasgos	Plat. Resp.	Plat. Leg.	P.Derveni	Estrab.	Hipócr.	Teofr.	Plut.
Nombres	ἀγύρται μάντεις	μάντεις (μαγγανείαν) γοητεύοντες	μάγοι	ἀγυρτέοντα γόης	ἀγύρται μάγοι[1]	Ὀρφεοτελεστής	πτωχόν Ὀρφεοτελεστής[2]
Promesas	beneficios en vida ἀδίκημα ... ἀκεῖσθαι y tras la muerte (τελευτήσουσι)	persuadir a los dioses	apartar los démones δαίμονας ἐμ[ποδών μεθιστάναι[3] ποινὴν ἀποδιδόντες		curar la enfermedad sagrada		felicidad ultraterrena εὐδαιμονοῦσι μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτήν
Amenazas	δεινὰ περιμένει	βλάπτειν αὐτούς	τὰ ἐν Ἅι]δοθ δειν[ά[4]				
Ritos mistéricos	τελετάς	τελεταῖς	μύσται	τελετάς		τελεσθησόμενος	μυηθέντες
Sacrificios	θυσίαις	θυσίαις	θυσ[ί]αι				
Súplicas	θεοὺς πείθοντες	εὐχαῖς[5]	εὐ]χαί				
Ensalmos	ἐπῳδαῖς	ἐπῳδαῖς	ἐπ[ῳδή				
Prácticas mágicas	ἐπαγωγαῖς καταδέσμοις	ἐπαγωγαῖς καταδέσεσι					
Actúan sobre almas		ψυχαγωγῶσι	démones = almas				
Música[6]				μουσικῆς			
Adivinación	μάντεις	μάντεις	χρησ[τ]ηριάζον[ται μα]ντεῖον[7]	μαντικῆς			
Liberación/ purificación	λύσεις καθαρμοί		ποινὴν ἀποδιδόντες		καθαρταί καθαρμῶν		
Interpr. sueños			ἐ]νύπνια			(Se mencionan antes)	
Uso de libros	βίβλων		el texto comentado				
Piden dinero	ἐπὶ πλουσίων θύρας	χρημάτων χάριν	τὴν δαπάνην προανηλῶσθαι[8]				

1 También en Heráclito.
2 También en Filodemo.
3 Entiendo que librar de los démones que estorban y que son almas vengadoras permiten al iniciado que se libre del castigo en el Más Allá. Cf. una laminilla áurea órfica de Feras (*OF* 493) [T 50c] en que se dice ἄποινος γὰρ ὁ μύστης «Pues el iniciado está libre de castigo» (en el Más Allá).
4 Col. V 1.
5 Contiguo a θεοὺς ... πείθειν.
6 Filodemo habla del «tímpano del orfeotelesta».
7 Col. V 3 y 4
8 Col. XX 9.

curiosos instrumentos musicales que facilitan el éxtasis místico, como el timbal, pobres, sucios, desaseados y despreciados, tanto por la clase dirigente, como por los filósofos o los comediógrafos (cf. § 10.5) que los hacen objeto de sus burlas.

Nadie los designa, sino que se «ordenan» a sí mismos, ya que el movimiento órfico carece de iglesia y de jerarquía. Su legitimidad se basa, por una parte, en la posesión de textos órficos, escritos para ser utilizados en rituales, y por otra, en que tengan éxito y el público los acepte.

Para Platón tales personajes celebran ritos ridículos, que para él carecen de cualquier efectividad. En cambio, su mensaje innovador e individualista, junto a su carácter errante es probablemente el que hace que Protágoras los considere como antecedentes de los sofistas. Platón acepta esa semejanza, pero con un sentido nuevo. Sofistas y magos, tras su aparente inocuidad, portan un mensaje subversivo contra la religión oficial de la ciudad, potencialmente disgregador de la cohesión social que ésta supone, al propugnar unos una moral particular o la ausencia de cualquier moral y los otros la búsqueda de una salvación personal, de modo que quienes cometan delitos no tengan miedo de hacerlo, porque piensan que se liberarán de su culpa tras su participación en un ritual.

2.5. Intérpretes de la palabra órfica

Cambiando radicalmente la orientación que nos ha llevado a las variantes más populares y supersticiosas del orfismo, nos ocupamos ahora de los intérpretes de la palabra órfica, es decir, de los que pretendían explicar el sentido «más profundo» de los textos. Platón alude de forma vaga en el *Ión* a personas capaces de interpretar a Orfeo[60], pero es mucho más clara su referencia en el *Menón* a una clase particular de individuos:

> Pues he oído a unos varones y mujeres entendidos en asuntos divinos... Quienes lo dicen son los sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello en lo que se ocupan y son capaces de hacerlo[61].

60 Pl. *Ion* 533b (*OF* 973) [T 4], cf. Eggers Lan 1991, 111s.
61 Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25], cf. Kingsley 1995, 160ss.; Bernabé 1999a.

Así pues, frente a los «poetas inspirados por la divinidad» a los que el filósofo se referirá inmediatamente después, hay unos expertos, hombres y mujeres, que tratan de hallar un sentido a los textos usados en sus rituales. Sin duda, se trata de los seguidores de Orfeo y Museo, mencionados en *Resp.* 364e, que cumplen a la perfección los rasgos definidos en nuestro pasaje: disponen de una tradición escrita (βίβλων), que presentan (παρέχονται), porque su posesión es la que justifica su legitimidad y con ayuda de la cual celebran sus ritos (θυηπολοῦσιν ... τελετάς). Por tal motivo han sido mayoría los autores que entienden que es a los órficos a quienes alude aquí Sócrates[62].

La otra candidatura que a veces se propone, la de los pitagóricos, es mucho menos satisfactoria. Se aduce en su favor que las mujeres tenían predicamento entre los pitagóricos y no hay datos de que lo tuvieran entre los órficos[63], pero se trata de un argumento muy insuficiente, ya que nuestra información sobre el orfismo antiguo es sumamente defectiva. En efecto, si bien es verdad que no hay datos de que hubiera sacerdotisas órficas, tampoco los hay de que no las hubiera. Sabemos que el orfismo es una especialización de la religión báquica, y que en ésta las mujeres desempeñaban un papel importante[64]. En cuanto a las pitagóricas sobre las que tenemos información son filósofas, no sacerdotisas[65]; es más, no parece que un pitagórico pueda ser satisfactoriamente definido como ἱερεύς. Además, Platón menciona a Pitágoras una sola vez[66], pero como «maestro de la vida» y no como pensador acerca del alma. Aquí, en cambio, el filósofo se refiere a personas dominadas por preocupaciones religiosas como la necesidad de mantenerse santos y puros (ὅσιοι).

Por su parte, Platón en el *Gorgias* habla de «uno de los sabios» y de un misterioso «individuo ingenioso» (κομψὸς ἀνήρ). La identifica-

62 Cf. la discusión, con bibliografía, en Bluck 1961, 274-276. Podemos citar, además, Colli 1981, 120s., 389s.; Lloyd-Jones 1985; Casadio 1991, 119-155; Bernabé 1999a.
63 Long 1948, 68s. Pero Casadio 1991, 130 califica esta actitud como resultado de una toma de partido previa. De todos modos, la separación entre rasgos órficos y pitagóricos no siempre es tajante, ni mucho menos.
64 Por ejemplo, varias laminillas de oro fueron halladas en tumbas de mujeres, cf. Bernabé-Jiménez 2008, 59.
65 Cf. Bluck 1961, 276; Casadio 1991, 130.
66 Pl. *Resp.* 600a. El argumento es de Casadio 1991, 130, con bibliografía.

ción de los personajes mencionados en el pasaje ha sido un verdadero problema para la crítica, sobre todo porque ha habido diferentes formas de entenderlo. Merece la pena que lo analicemos para tratar de aclararlo. Y, como se juega con las palabras, necesitamos tener a la vista el original griego. Dice así:

> καὶ ἡμεῖς τῶι ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ὧι ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῶι ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ᾽ ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοὐναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅιδου – τὸ ἀιδὲς δὴ λέγων – οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρωι τοιούτωι τετρημένωι κοσκίνωι. τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνωι ἀπῄκασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι᾽ ἀπιστίαν τε καὶ λήθην.
>
> Y nosotros en realidad quizá estamos muertos; al menos yo le he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura; la parte del alma en que residen las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. A esa parte un individuo ingenioso, experto en mitos, tal vez siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó «tinaja» (*pithos*) por lo confiado (*pithanón*) y fácil para dejarse convencer, y a los no iniciados (*amyetoi*), «insensatos» (*anoetoi*), comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja (*pithos*) agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades – se refiere a lo invisible (*a-idés*) – ellos, los no iniciados, serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado. Y afirma que el cedazo, según dice el que me lo cuenta, es el alma. Y comparaba el alma de los insensatos con un cedazo, porque no puede retener el contenido por su deslealtad y carácter olvidadizo[67].

67 Pl. *Gorg.* 493ab (*OF* 430 II, 434 II) [T 33 y T 40].

La crítica ha señalado que Platón alude a dos personas diferentes[68]: por un lado, a un sabio (του ... τῶν σοφῶν), a cuya doctrina accede Sócrates oralmente (ἤκουσα ... ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων). Por otro, a un individuo ingenioso, quizá siciliano o italiota, que cuenta relatos mitológicos (μυθολογῶν), pero hace juegos de palabras (παράγων τῶι ὀνόματι). Sócrates sólo lo conoce a través de lo que le explica el primer informante (λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων).

Por su fuente directa de información oral, Sócrates conoce una doctrina según la cual ahora (es decir, en esta vida) estamos muertos (νῦν ἡμεῖς τέθναμεν), nuestro cuerpo es una sepultura (τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα) y la parte pasional del alma se deja seducir y es voluble (τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ὧι κτλ).

Su informante habla de una segunda fuente que presenta a los no iniciados en el Hades en la situación más miserable, llevando agua en un cedazo agujereado a una tinaja agujereada y que le da a la escena una interpretación alegórico-etimológica.

Si no tuviéramos otros testimonios sobre estas doctrinas, podríamos pensar que un autor anterior a Platón y probablemente de un ámbito pitagórico había forjado, a la manera en que lo hace en otros lugares el propio Platón, un mito alegórico, y que éste le había sido accesible a Sócrates de segunda mano, a través de su informante oral. Pero hay otros testimonios que nos indican que esta imagen de los no iniciados castigados en el Hades a portar agua en un cedazo no procede de un mito alegórico, sino de un poema escatológico en el que no habría tal simbología, sino en el que las palabras significarían lo que en un primer nivel de interpretación significan: que realmente quienes no han sido iniciados se encuentran padeciendo penas físicas en el otro mundo[69].

Tenemos, pues, que distinguir no dos, sino tres niveles de texto. El más antiguo, un poema sobre lo que le sucede a las almas en el Más Allá, que podría tener la forma de un descenso al Hades (una κατάβασις). En él se trataría la doctrina del cuerpo-sepultura y se presentaría a las almas de los no iniciados castigadas en el Hades a llevar agua en un cedazo a

68 Cf. Dodds 1959, *ad loc.*, 296-299 (y la critica de Guthrie 1962, IV, 305ss.); Burkert 1972, 248 n. 48, con la bibliografía fundamental; Graf 1974, 108 n. 65; Masaracchia 1993, 186s., quien señala, con razón, que en estas tradiciones de contornos difuminados y en estado magmático sería empresa desesperada e inútil tratar de lograr clasificaciones precisas. Cf. asimismo Kingsley 1999, 113s., 167ss.

69 Cf. Pl. *Resp.* 363c (*OF* 431 I) [T 36], *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].

una tinaja agujereada. Consideramos que este primer poema sería «órfico» en el sentido en que estamos manejando esta palabra a lo largo de todo el libro.

Un segundo nivel del texto sería lo que dice el «ingenioso ... siciliano o italiota», al que de ningún modo debemos considerar el autor del poema en que se describía a los no iniciados castigados en el otro mundo; lo que hace es interpretar el poema al que acabo de referirme, de forma alegórica y etimológica («jugando con las palabras»). Y así reinterpreta o traduce los términos originales, de modo que el Hades es el mundo de lo invisible (τὸ ἀιδὲς), la tinaja agujereada (πίθος), una imagen de la parte pasional del alma porque es dócil (πιθανή) y por su carácter insaciable (διὰ τὴν ἀπληστίαν), de modo que los «no iniciados» no serían sino «insensatos» (τοὺς ... ἀνοήτους ἀμυήτους [sc. ὠνόμασε])[70].

El tercero es un contemporáneo de Sócrates y transmisor de la religión órfica, que le habría comunicado verbalmente a Sócrates (του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν), la doctrina del cuerpo sepultura y del terrible destino que aguarda a los no iniciados que se contendría en el poema, pero también la interpretación del siciliano, que podría proceder, bien de un texto escrito de características semejantes al *Papiro de Derveni*, bien de comentarios orales que circulaban en ambientes órficos.

La razón de ser del segundo personaje, el que interpreta el poema, es que un cuadro tan crudo, según el cual el cumplimiento de determinados preceptos rituales (vegetarianismo, no llevar ropas de lana, etc.) y el paso por un rito de iniciación le daban, sin más, al iniciado un pasaporte para un destino mejor en el otro mundo[71], debió resultar poco refinado para determinados seguidores de la religión órfica o, si se quiere, para personas instruidas que, sin embargo, veían en la literatura órfica algunos elementos religiosos aprovechables. El final del siglo V y el IV es una época en la que florecen los intérpretes que tratan de brindar una imagen más «moderna» de los viejos textos (los de Orfeo no serían una excepción), algunos de los cuales podrían ser pitagóricos. La crudeza de

70 No podemos, por tanto, aceptar que se refiere a Empédocles ni a Filolao, como se ha pretendido, cf. Rehrenböck 1975, 21.

71 Es la imagen que nos ofrecen las laminillas de oro, en las que es el conocimiento de una determinada contraseña la que le permite al alma del difunto acceder al lugar en que va a llevar una vida feliz en el Hades. Sobre las laminillas, cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001; 2008; Tortorelli Ghidini 2006; Graf-Johnston 2007.

ciertos mitos (como Crono castrando a Cielo y devorando a sus hijos) no los hacía ya asumibles por un público ilustrado. Se trata entonces de prestigiarlos, dotándolos de un nuevo contenido por medio de una interpretación simbólica. Según tales intérpretes, el texto es «enigmático»; el poeta no dice de forma clara lo que quiere decir, sino que disfraza su mensaje, bien porque en toda su profundidad no es accesible para el vulgo, bien porque quiere que sólo sea comprendido por un grupo de iniciados[72]. Por ello requiere de un intérprete que lo explique y recupere su sentido primitivo y oculto. Conocemos esta tendencia en textos no órficos, como el análisis de Teágenes de Regio de los poemas de Homero[73], pero no es menos cierto que se da frecuentemente en los órficos. El método básico de tales intérpretes es partir de la base de que lo que se dice en el poema no debe tomarse literalmente, sino que hay que hallar detrás del significado aparente una verdad oculta, ya que el poeta (en este caso, Orfeo), lo que hacía era alegorizar. Y una clave para penetrar en esa alegoría era la interpretación etimológica[74]. En este tipo de profesionales podemos encuadrar sin dificultad al comentarista del *Papiro de Derveni*, que pretende explicar un poema de Orfeo a la luz de la filosofía, recurriendo a métodos etimológicos y alegóricos.

El propio Platón se presta ocasionalmente a esos juegos. Al fin y al cabo sólo se trata de mostrar habilidades literarias y cierto ingenio. Así, en el *Crátilo*[75], en medio de una larga serie de explicaciones de nombres brinda una, la de σῶμα a partir de σώιζω, que considera que era la que motiva el uso de la palabra por los órficos, pero que procede de su propia cosecha, e incluso es posible que tras el κομψὸς ἀνήρ del *Gorgias* se esconda el propio Platón, que, asumiendo métodos en boga en su época y demostrando que sabe utilizarlos, juega al mismo juego, aunque sin tomárselo demasiado en serio[76].

72 Cf. *P.Derv.* col. VII 4-5: «Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente», col. XXV 14: «Los versos que siguen a éstos están compuestos como un obstáculo, dado que (Orfeo) no quería que todos los conocieran», Pl. *Alcib.* 2.147b: «pues por naturaleza toda poesía es un acertijo y no es para que la entienda el primero que pasa», cf. Bernabé 1999b; Struck 2004.

73 Cf. los fragmentos de este autor recogidos en el n. 8 de Diels-Kranz [15]1971, n. 8.

74 Cf. *P.Derv.* col. V 10 «dijo en forma de enigmas» (ἠινίζετο) y otras expresiones semejantes, así como Lamedica 1991, 87-88. Sobre la interpretación etimológica, cf. Casadesús 1997a y Struck 2004.

75 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32], cf. Bernabé, 1995 y §§ 13.7-8.

76 Cf. Casadesús 1997a.

Aunque luego hemos de volver sobre este punto, los métodos utilizados por estos comentaristas pueden ser, bien el alegórico, bien el etimológico, y con frecuencia ambos a la vez. Pero no sólo varía el método de interpretación, sino también la orientación de esta interpretación, que puede, bien mantenerse en los límites de la religión (caso de los intérpretes aludidos por Platón en el *Menón* y en el *Gorgias*), bien derivar a la pura erudición, en manos de los que desacralizan el texto y lo tornan objeto de estudio o curiosidad de anticuario, a los que podríamos llamar *avant la lettre* y con anacronismo filólogos, teólogos o historiadores de la religión. Orfeo no interesa a la filología alejandrina, pero tiene sus propios comentaristas, como Eudemo o Epígenes[77]. Asimismo estas interpretaciones pueden derivar hacia la filosofía (aunque bien entendido que es una filosofía religiosa). Es el caso del comentarista de Derveni, del propio Platón, de los estoicos, de Plutarco y sobre todo, de los neoplatónicos.

2.6. Un «catálogo» de seguidores de Orfeo

El comentarista de Derveni interrumpe en un determinado momento su comentario del poema de Orfeo para hacer una especie de panorámica de diversas maneras de participar en las iniciaciones órficas.

> [En cuanto a] los hombres que vieron los ritos sagrados en las ciudades tras haberlos celebrado, me admira menos que no los comprendan (pues no les es posible oír y al tiempo entender lo que se dice), pero cuantos lo hacen por obra de quien ha convertido los ritos sagrados en una profesión, esos son dignos de admiración y de lástima. De admiración porque, convencidos, antes de iniciarse, de que van a adquirir conocimiento, acaban la iniciación antes de adquirirlo y sin haberse planteado preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que vieron, oyeron o aprendieron. De lástima, porque no les basta con haber desembolsado de antemano el gasto, sino que también acaban privados de capacidad de juicio. Ellos que, antes de celebrar los ritos esperaban adquirir conocimiento, una vez que los han celebrado, se marchan privados incluso de su esperanza[78].

77 Cf. *OF* 1128 (Epígenes) y 1131 (Eudemo) con testimonios y bibliografía.
78 *P.Derv.* col. XX 1-12 (*OF* 470) [T 13e]. Cf. Casadesús 1995, 399ss.; Kingsley 1995, 164s.; Laks 1997, 124s.; Obbink 1997; Hussey 1999, 317; Price 1999, 114; Bernabé 2001, 15; Casadesús 2001, 80; Betegh 2004, 361; Martín Hernández,

Aunque algunos estudiosos consideran que el anónimo autor puede referirse a Eleusis[79], la indicación «en las ciudades» y la referencia a que estos sacerdotes son profesionales[80] sugiere más bien el tipo de sacerdote itinerante descrito por Platón (*Resp.* 364e), de modo que hemos de pensar que lo más probable es que se trata de iniciaciones órficas. El comentarista critica con gran ironía las actividades de otros profesionales, que le parecen inútiles y engañosas. Most[81] señala que el autor distingue tres tipos de participantes en los ritos[82], 1) los que creen en la doctrina órfica sin análisis alguno, y acuden a participar en las *teletai* con algún profesional perteneciente a cualquiera de los dos grupos siguientes, 2) los sacerdotes que celebran ritos públicos en las ciudades[83] y 3) los que han convertido los ritos en su oficio, esto es, los que inician en privado y a cambio de dinero. A todos ellos se opone el propio comentarista que critica tanto la celebración de los ritos sin explicación alguna como la rapacidad de los sacacuartos que se benefician del miedo de las gentes (obsérvese la referencia al gasto de dinero). Él, por el contrario, presume de practicar un análisis filosófico y «moderno» del texto y del rito, lo que lo situaría en el tipo de personajes que hemos estudiado en § 2.5.

Vemos, pues, que se puede ser órfico de diversas maneras, y que en el magma de iniciadores órficos que hemos trazado caben distintos tipos, entre los que, además, debía existir una notable competencia para ganarse la «clientela».

2.7. Conclusiones sobre las referencias platónicas a seguidores de Orfeo

Con respecto a los seguidores de Orfeo hemos visto diversas actitudes de Platón. Sitúa a los inocentes practicantes de la «vida órfica»[84] en un

2010, 279ss.; Bernabé, *OF* II 3, *ad loc.*
79 Rusten 1985, 139.
80 En Eleusis el sacerdocio era una prerrogativa de familias concretas.
81 Most 1997, 120.
82 Los demás individuos serían profanos, que no participan en los ritos.
83 Lo que, por cierto, indica que no se trata de ritos secretos. Privados, sí (no son de la religión cívica y se participa voluntariamente en ellos), pero no clandestinos.
84 Pl. *Leg.* 782c (*OF* 625) [T 11].

pasado remoto, una especie de humanidad primitiva y santa, idealizada, irreal, algo que ya no es de su mundo. En cuanto a los seguidores de Orfeo contemporáneos suyos testimonia, por una parte, discípulos literarios, legítimamente inspirados, por otra, un grupo confuso de individuos, los que conocemos como orfeotelestas, a los que censura ásperamente, sobre todo a aquellos que van a las puertas de los ricos a sacarles el dinero y embaucarles con falsas promesas, gente a la que Platón mete en un mismo saco que a los hechiceros y vendedores de encantamientos para conseguir éxitos o hacer daño, bien sea porque entre los servicios que estos individuos ofrecían se contaban también éstos, bien en su deseo de desprestigiarlos. En cualquier caso, sean los profesionales de las *teletai* más o menos sinceros, la ética platónica no puede aceptar que las salmodias y los ritos permitan alcanzar un destino glorioso en el Más Allá a personas moralmente despreciables. Una actitud similar a la de Platón la muestra de forma humorística y despreciativa Diógenes de Sinope que considera ridículo que cualquier iniciado, por despreciable que sea, podrá convivir con los dioses, mientras que hombres ilustres, por no haberse iniciado, pueden acabar en el fango del Más Allá[85]. Una visión igualmente crítica de las *teletai* practicadas por determinados ganapanes la ofrece el comentarista del *Papiro di Derveni*[86].

En cuando a los exegetas que le dan al texto una interpretación profunda por medio de métodos etimológicos o alegóricos, Platón muestra una cierta aceptación, no exenta de humor, del procedimiento que emplean, que él mismo llega a practicar.

Sobre la base de las conclusiones que acabamos de obtener acerca de los seguidores de Orfeo podremos afrontar a continuación el análisis de lo que cabe reconstruir de los contenidos de los textos órficos y de los rituales religiosos que se basaban en ellos, así como del influjo que éstos han ejercido en el filósofo.

85 Iulian. *Or.* 7.25 (II 1.88 Rochefort *OF* 435 I) [T 41c]: «Ridículo sería, joven –dijo–, si crees que los recaudadores por esa *teleté* van a convivir con los bienes divinos del Hades y que Agesilao y Epaminondas van a yacer en el fango». Cf., en parecidos términos, Diog. Laert. 6.39 (*OF* 435 II) [T 41c].

86 *P.Derv.* col. XX (*OF* 470) [T 13e] y *passim*.

Segunda parte

ECOS DE LAS DOCTRINAS ÓRFICAS EN PLATÓN

3. CUESTIONES DE MÉTODO

3.1. Ordenación del material

Como principio metodológico para clasificar los pasajes platónicos pertinentes para nuestro estudio, he eludido deliberadamente una clasificación basada en la atribución de los fragmentos a obras concretas cuyo título, y en muchos casos poco más, conocemos por otras fuentes. Ello nos confundiría un tanto, ya que la mayoría de los fragmentos son de dudosa clasificación, dada la escasa claridad que acabamos de constatar en la forma de citar platónica. En consecuencia, he preferido seguir un criterio temático, de acuerdo con el cual dividiré el material en diversos apartados: mitos cosmogónicos y teogónicos (§ 4), modelos del cosmos (§ 5), la inmortalidad del alma y la metempsicosis (§ 6), relaciones del alma con el cuerpo (§ 7), el mito de Dioniso y los Titanes (§ 8), visiones del Más Allá y premios y castigos del alma (§ 9), justicia y retribución (§ 10), la imagen de Zeus (§ 11) y rituales órficos e iniciación filosófica (§ 12). Tal forma de dividir no es casual ni apropiada exclusivamente para clasificar el material que aquí nos ocupa, sino que corresponde a apartados propios de la estrategia literaria y doctrinal órfica, cada uno de los cuales tiene su propia función.

En efecto, los órficos muestran, en primer lugar, un gran interés por los temas cosmogónicos y teogónicos. En la literatura de este tipo se intenta dar explicación de cómo es el mundo y sobre todo, los dioses, a partir de la narración de cómo se configuraron. O mejor sería decir que es precisamente de la idea que se tiene del mundo de donde

se parte para atribuirle a éste un origen que pueda corroborar que es como se postula, ya que una cosmogonía es una explicación del origen del mundo que no depende de la experiencia ni de la observación, sino que se trata, sin más, de una explicación *post eventum* de la configuración del mundo. Se parte de una concepción de cómo es el universo y de ella se deduce cómo se originó, en la idea de que su estructura es una imagen de su historia y, por tanto, de su origen. De ahí que, cada vez que se propone una nueva imagen del mundo, y los órficos la proponen, se aporta también una nueva historia de su creación, incluyendo la de los dioses que forman parte fundamental de él[1].

En segundo lugar, hubo en el elenco de la poesía atribuida a Orfeo un grupo de poemas que proponían modelos del universo; que explicaban cómo es, a través de su comparación con un objeto del mundo cotidiano, y así en el poema titulado *el Peplo* presentaban el mundo como un peplo, el de Perséfone, cuyos bordados son la vegetación, y en el llamado *La Red,* lo presentaban como si estuviera configurado como el entramado de una red. Tales poemas, que debían de ser muy breves, se originaron en los círculos órfico-pitagóricos antiguos y, que sepamos, no eran cosmogonías, sino cosmologías[2].

En tercer lugar, y como complemento a la cosmogonía y a la cosmología, los órficos se ocuparon de la temática antropogónica y antropológica, es decir, del origen de los seres humanos y del lugar que ocupan en esa organización del mundo, con especial insistencia en la cuestión de la naturaleza y destino de las almas, con vistas a su salvación, con orientación soteriológica[3]. Es en este punto donde la aportación órfica es más importante y tenemos más materiales platónicos, lo que justifica que subdivida esta temática en un primer apartado para el principio fundamental, la creencia en la inmortalidad del alma y en la metempsicosis, para seguir con la relación del alma con el cuerpo, el mito fundacional que justifica la historia de los seres humanos, el de Dioniso y los Titanes, el imaginario infernal que se describe como destino de las almas tras la muerte y el papel que en todo ello tiene la Justicia. Pero, además de los aspectos que ligan la religión con la suerte de las almas,

1 *OF* 1-378. Cf. Schuster 1869; Holwerda 1894; Mondolfo 1931; Keydell-Ziegler 1942; Schwabl 1958; West 1983; Brisson 1985a; 1985b; 1990; Ricciardelli Apicella 1993; Brisson 1993; Bernabé 1994; 2003a; 2008 cap. 14.

2 *OF* 403-420. Cf. Bernabé 2008 cap. 19.

3 Cf. Bianchi 1974; Alderink 1981; Bernabé 2008 cap. 19.

los órficos desarrollaron algunas ideas interesantes sobre la imagen de la divinidad, especialmente de Zeus, que, pese a la importancia conferida a Dioniso en esta doctrina religiosa, seguía siendo un dios supremo, definido con rasgos muy originales.

En cuarto lugar, y como consecuencia de todo lo antedicho, los órficos consideraban que los hombres podían actuar para orientar el destino futuro de sus almas y facilitar su salvación. Frente a la orientación más teórica e informativa de los poemas a los que acabo de referirme, en los textos de este apartado se trataba de ofrecer indicaciones prácticas basadas en aquél. Aquí tienen cabida todos los temas referidos a purificaciones, consejos sobre lo que se debía hacer al llegar al Más Allá y otros rituales destinados a aspectos concretos[4]. Veré cómo se refiere Platón a estos ritos y cómo intenta suplantarlos por la práctica de la filosofía.

Platón se refiere a todos estos temas que acabo de enumerar, pero con desigual interés. Muy escaso por las teogonías y cosmologías, mucho mayor por las referencias al origen y destino del alma, notable por las aportaciones a la imagen de Zeus y nulo por la literatura práctica destinada a lograr la salvación, a la que se refiere de forma muy despectiva. Hay, además, otros temas propios de los órficos por los que Platón no parece haberse interesado en absoluto; es principalmente el caso de una amplia serie de poemas dedicados a Deméter y Perséfone (*OF* 379-402) o las obras mágicas atribuidas al bardo tracio (*OF* 812-834). Como es obvio, no les doy cabida en este libro, en la medida en que su incidencia en el pensamiento platónico es nula.

3.2. Una búsqueda en dos direcciones

Nuestra búsqueda se ve obligada a orientarse en dos direcciones a la vez. Dado que Platón es nuestra principal fuente de conocimiento para el orfismo de época clásica, una de las direcciones será analizar los testimonios del filósofo para reconstruir un cuadro de las creencias y doctrinas de los órficos en su época, con ayuda de otros textos significativos. Pero esa búsqueda es necesariamente inseparable del análisis de la huella que las doctrinas religiosas de los órficos ha dejado en el filósofo

4 Cf. Jiménez San Cristóbal 2002c; 2008.

o, en otros términos, de la manera en que Platón ha modificado, alterado o deformado el mensaje originario para incorporar algunos de sus rasgos en su propia doctrina. Otro método de trabajo, en dos etapas, en el que se tratara primero de reconstruir el cuadro de las ideas órficas para, una vez obtenido éste, ver cómo ha influido en el filósofo, es prácticamente inviable, habida cuenta, por una parte, de la escasez de los otros testimonios y por otra, de la peculiar manera de citar del ateniense. Así pues, nuestro análisis de cada testimonio platónico comportará, necesariamente y a la vez, un análisis de lo que el filósofo conoce de lo órfico y de la imagen alterada que nos ofrece, de la mayor o menor relevancia de lo que nos dice en relación con su propio pensamiento y de los procedimientos para insertar en su propio discurso el discurso ajeno, frente al que muestra una actitud ambivalente. Veremos, en efecto, cómo su actitud es a veces de desprecio, a veces de respeto, cuando no trata simplemente de recurrir a lo órfico como pretexto o como mero recurso utilitario, bien para valerse del prestigio del texto antiguo, bien como adorno estético, bien como instrumento de persuasión basado en la creencia del destinatario, que él no necesariamente comparte.

Sólo en las conclusiones será posible presentar por separado, una vez realizado el análisis de los datos, el cuadro del orfismo que podemos reconstruir con ayuda de los testimonios platónicos y de otros autores y la actitud del filósofo frente a cada uno de los elementos componentes de dicho cuadro.

4. MITOS COSMOGÓNICOS Y TEOGÓNICOS

4.1. UN COMIENZO

Comenzaremos por los mitos teogónicos, y, como se debe, por el principio, por el verso inicial de una *Teogonía*. En el *Banquete*, cuando Alcibíades va a referirse a una parte especialmente delicada de su encendido discurso, la introduce con una frase que, si no fuera por datos externos, no llamaría quizá nuestra atención:

> Y los sirvientes y, si hay algún profano y zafio, poned puertas muy grandes ante vuestros oídos[1].

Comprendemos sin embargo mejor la frase porque conocemos la existencia de un verso órfico, citado por diversas fuentes, en dos variantes[2]:

> a) Cantaré para conocedores: cerrad las puertas, profanos,
> b) Hablaré a quienes es lícito: cerrad las puertas, profanos.

Uno u otro de los versos se utilizaban como comienzo de poemas órficos, para dirigirse sólo a quienes habían sido iniciados[3]. De misterios habla también entre otros Dionisio de Halicarnaso[4], al aludir a

1 Pl. *Symp.* 218b (*OF* 1 XVIII y 19) [T 18].
2 *OF* 1ab [T 18a].
3 Cf. Bernabé 1996a.
4 Dionys. Halic. *de compos. verb.* 6.25.5 (176.2 Aujac-Lebel = *OF* 1 XII) [T 18b].

uno de estos versos. El interés de la cita platónica es que nos testimonia en fecha muy antigua el verso inicial de un poema órfico que conocemos mayoritariamente por fuentes tardías, como el llamado *Testamento de Orfeo*, surgido en el ámbito de los judíos helenizados y muy citado por los autores cristianos[5], que se configura sobre el modelo de los antiguos *hieroi logoi*. No obstante, el testimonio del *Papiro de Derveni* se ha unido recientemente a los más antiguos del texto[6]. Es imposible determinar cuál de las dos formas que conocemos tendría el verso recordado por Platón y por el intérprete del *Papiro de Derveni*, dado que ambos parafrasean sólo la segunda parte, la común de ambas variantes[7]. Pero que este verso, en cualquiera de las dos versiones, iniciaba una teogonía se demuestra, tanto por el aludido testimonio del *Papiro de Derveni*, como por un pasaje de Plutarco en que lo cita inmediatamente detrás de un verso de la *Teogonía*[8].

Parece posible pensar que la fórmula, como nos dice un escolio, fuera una proclama mística (κήρυγμα μυστικόν)[9], que luego entró a formar parte de dos variantes. Incluso es evidente que una u otra se aplicaron a más de un poema. Más aún, da la impresión de que la expresión θύρας δ' ἐπίθεσθε, βέβηλοι debió de constituir una especie de «sello» o «marchamo» (σφραγίς) de los poemas atribuidos a Orfeo, insistiendo en su carácter de poesía para iniciados, aunque en determinados momentos es una proclamación ya ficticia, por tratarse de obras de libre circulación[10]. Ello explicaría un hecho singular: que Olimpiodoro, buen conocedor de los poemas órficos, no cita el texto como de Orfeo[11], lo cual sería más fácil de entender si se trata de un verso un

5 Cf. Riedweg 1993.
6 *P.Derv.* col. VII 9 [T 18c].
7 Las razones de West 1983a, 83 para preferir la a) no son suficientes. En cambio la presencia en la cita de Derveni de νομο]θ̣ε̣τ̣εῖμ podría apoyar la variante con θέμις ἐστίν, si vemos en ella un juego de palabras.
8 Plu. *De E ap. Delph.* 391D (*OF* 1 III) [T 18d]. Cf. Bernabé 1996b, 71s.
9 Schol. Aristid. *Or.* 3.50 (III 471.5 Dindorf = *OF* 1 XX) [T 18e].
10 Incluso podría pensarse que la advertencia es necesaria precisamente porque eran obras de libre circulación, para advertir que sólo determinadas personas estaban en disposición de entenderla. Debo esta sugerencia a Marco Antonio Santamaría *per litteras*.
11 Olympiod. *in Aristot. Categ. prol.* 12.8 Busse (*OF* 1 VI) [T 18f]: «Sin duda también pretenden lo mismo las «tapaderas» para los sacerdotes, pues las ingeniaron para que los misterios no resultaran claros y comprensibles para todos, por lo que alguien dijo... (y cita a continuación una de las variantes del verso).

tanto estándar como lo son los finales de los himnos homéricos[12]. En cuanto a la atribución del verso a Pitágoras por parte de Estobeo, que recoge un fragmento de Plutarco[13], podemos considerarla un simple error, para el que se han dado diversas explicaciones[14], aunque no sería extraño que algún poema pitagórico comenzará por este verso, precisamente por influjo de los órficos.

La cita platónica añade πάνυ μεγάλας «bien grandes» y τοῖς ὠσίν «a los oídos», palabras que no formaban parte de ninguna de las variantes del verso[15] y usa πύλας, que también significa «puertas», en vez de θύρας, que es el término que presentan casi todas las demás fuentes[16].

La razón por la que Platón pone en boca de Alcibíades esta apelación ritual a la ausencia de los profanos, que casi son seguridad figuraba al comienzo de una teogonía y que quizá se empleaba también en los misterios, parece deberse a que quiere conferir irónicamente a esta parte de su discurso un tono mistérico, como si fuera un ἱερὸς λόγος órfico, en un tono que se aviene con la declaración anterior del propio Alcibíades: «pues todos habéis participado de la locura filosófica y de la posesión báquica»[17].

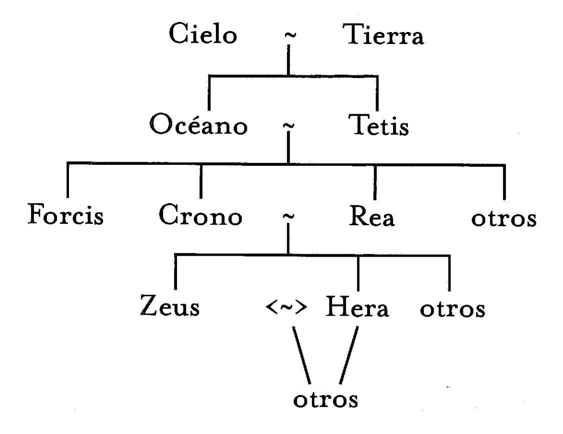
Por último, insisto en que debemos suponer que este tipo de textos eran bien conocidos en época de Platón, ya que de otro modo no habría sido entendido el guiño literario que hace, ni el verso inicial se habría citado luego tan repetidas veces como algo ya tópico.

12 La mayoría de los *Himnos homéricos* terminan con una fórmula estándar «que yo me acordaré de otro canto y de ti».
13 Stob. *Flor.* 3.1.199 (III 150.17 Hense = Plu. fr. *202 Sandbach) [T 18g]: «en efecto, nada hay tan propio de la filosofía pitagórica como lo simbólico, como una forma de enseñanza en que se mezcla la palabra y el silencio, como para no decir...» (y cita una de las variantes del verso).
14 Cf. Lobeck 1829, 452; Nauck ap. Iamblich. *Vit. Pyth.* p. 238; West 1983a, 83, n. 29.
15 Sí en cambio se encuentra en el contexto de la cita de Aristid. *Or.* 3.50 y se ha reconstruido τοῖ̣[ς ὠσὶ]ν en la referencia al verso que se encuentra en el *P.Derv.* col. VII 9-10 (*OF* 3) [T 18c].
16 Salvo Aristid. *Or.* 3.50, pero el hecho de que también coincida con la cita platónica en la presencia de τοῖς ὠσίν parece indicar que el autor ha tomado la cita de Platón.
17 Es muy interesante el uso del término βακχείας, relacionado con βάκχος, que es el nombre que reciben determinados iniciados órficos en la laminilla de Hiponio c. a. 400 a.C. (*OF* 474.16) [T 50a]: μύσται καὶ βάκχοι. Al usar esta palabra, Alcibíades compara el estado de éxtasis del mista órfico-dionisíaco con el iniciado en la filosofía, que resulta ser así una especie de misterios de superior categoría. Cf. § 12.11.

4.2. PRIMERAS GENERACIONES DE DIOSES

Siguiendo con las referencias platónicas a teogonías órficas, algunos testimonios del filósofo nos brindan una valiosa información sobre los pasajes que se referían a las primeras generaciones de dioses.

Comenzamos por uno del *Timeo*[18]. En él, tras haber narrado cómo el Demiurgo configuró lo que llama «dioses visibles y generados», Platón se plantea el problema de aludir a la creación de los dioses personales. Para ello, recurre a un artificio literario hábil. Reconoce la incapacidad humana para hablar del asunto y se remite, medio de veras, medio irónicamente[19], a quienes por ser hijos de dioses pueden ser los mejores conocedores de sus antepasados. De acuerdo con los testimonios de la *República* que he analizado[20], el aludido no puede ser más que Orfeo. Basándose en él, alude Platón, con gran desgana y dejando numerosos huecos en su información, a una teogonía, iniciada por Cielo y Tierra, cuyo esquema sería el siguiente:



Podemos matizar esta escueta e incompleta información platónica recurriendo a otros testimonios. Así, sabemos por Damascio, que

18 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21 y 24) [T 19]. Cf. Lobeck 1829, 508ss.; Schuster 1869, 5; 25; Kern 1888, 41; Gruppe 1890, 702; Zeller [6]1919, 123 n. 2; Linforth 1941, 108; Ziegler 1942, 1358; Guthrie 1952, 240; Bernabé 2003a, 52s.

19 Ya observó la ironía del pasaje Weber 1899, 12 ss., cf. además Taylor 1928, 245; West 1983a, 6; Sorel 1995, 11.

20 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 3], 366a (*OF* 574) [T 43], cf. § 1.1. Véase, además, Staudacher 1942, 79 n. 14; Colli 1981, 397; West 1983a, 117. La duda de Linforth 1941, 109 no parece justificada.

Eudemo, el discípulo de Aristóteles, se refería a una teogonía órfica en la que lo único claro (una vez que el pasaje se libera de las interpretaciones neoplatónicas que no nos son de ninguna utilidad) es que comenzaba por la Noche[21]. Con este testimonio coinciden algunas alusiones aristotélicas, que atribuyen a «antiguos teólogos» o a «poetas antiguos» el postulado de que la Noche era el primer principio. El Estagirita hace gala en ellas de una falta de precisión que no es habitual en él para referirse a autores conocidos, pero sí lo es cuando habla de lo que llamamos poesía órfica[22]. Se refiere en un pasaje de la *Metafísica* a «los teólogos que comienzan la generación a partir de la Noche»[23], mientras que en otro lugar de la misma obra precisa:

> De modo similar lo consideraron los poetas antiguos, en la medida en que afirman que no reinaron y gobernaron los primigenios, como Noche y Cielo o Caos u Océano, sino Zeus[24].

La cita es interesante, porque Aristóteles presenta a Noche, el ser primigenio de la teogonía órfica, el primero, antes de Caos (que es el de la de Hesíodo) y Océano, que es el de una cosmogonía vagamente aludida por Homero[25]. Y segundo, porque nos aclara que la Noche no reinó. Ello es consecuente con otros mitos teogónicos en los que las divinidades primordiales no participan en la lucha por el poder. Podemos dar por bueno que Aristóteles pudo leer que el principio era la Noche en un escrito poético que vacila en atribuir de forma concreta a un autor, es decir, en una teogonía órfica, simplemente porque su racionalismo le impide creer que Orfeo pudiera haber escrito algún poema, de forma que se refiere a ella como obra de un «antiguo teólogo» o «un antiguo poeta»[26]. De lo que no duda es de que el texto es antiguo, y por ello lo sitúa antes que Hesíodo y Homero, como era creen-

21 Damasc. *De princ.* 124 (III 162.19 Westerink = Eudem. fr. 150 Wehrli = *OF* 20 I) [T 18h].

22 Cf. Megino 2008b, 1281-1283.

23 Aristot. *Metaph.* 1071b 26 (*OF* 20 II) [T 19a].

24 Aristot. *Metaph.* 1091b 4 (*OF* 20 IV) [T 19b].

25 Hes. *Th.* 116, Hom. *Il.* 14.201.

26 Cf. el comentario de Ioann. Philopon. *in Aristot. de an.* 186.24 Hayd. (*OF* 421 II) [T 27e] referido a otro pasaje del Estagirita en que también cita los órficos de un modo impreciso, así como Megino 2008b, 1282. Sobre mitos teogónicos en que la primera divinidad no participa en la lucha por el poder cf. Bernabé 1989.

cia tradicional de la mayoría de los griegos. Que la teogonía aludida por Aristóteles y la mencionada por su discípulo Eudemo eran la misma, como cree West[27], parece algo obvio, ya que ambos utilizaban la misma biblioteca, la del Liceo.

De antemano no es imposible que la teogonía conocida por Aristóteles y Eudemo fuera también la misma que la conocida por Platón. Y en efecto hay motivos para confirmar esta posibilidad. La solución más obvia para que todos los testimonios concuerden sería que en el poema en cuestión, Tierra y Cielo procederían de la Noche primordial.

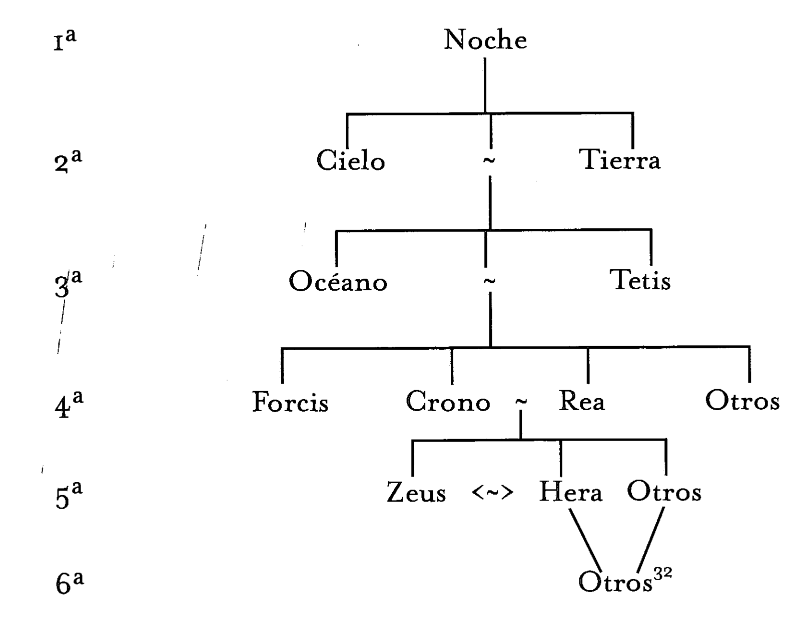
Si esto fuera así, ¿por qué Platón omite a la Noche? West explica esta circunstancia[28] señalando que en el *Timeo* todos los dioses proceden del Demiurgo y la noche no es sino la sombra de la tierra, de modo que su preeminencia al comienzo de la cosmogonía sería contradictoria con el esquema platónico, por lo que Platón no puede presentarla aquí. Por mi parte, yo añadiría que el contexto de este pasaje del *Timeo* es de por sí explicación suficiente. En efecto, Platón declara que ha llegado al final de lo que hay que decir acerca de la naturaleza de los dioses visibles y generados[29], que son las realidades astronómicas, y deja claro que lo que importa a continuación es conocer el origen de las demás divinidades (esto es, las personales). El filósofo toma entonces de la teogonía órfica la parte que habla de estos dioses, y no tiene por qué aludir siquiera a la anterior, que se refería al principio originario.

Tenemos dos buenos motivos para aceptar que la Noche estaba en el origen de la teogonía conocida por Platón: el primero es un pasaje de Lido en que atribuye a Orfeo tres primeros principios (πρῶται ... ἀρχαί) de la generación: Noche, Tierra y Cielo[30], un testimonio que no se aviene con ninguna otra teogonía conocida y que en cambio se ajusta a nuestro requerimiento.

Otro motivo lo ofrece la cita platónica en el *Filebo* de un verso de Orfeo en el que incita a cesar en la sexta generación el orden del canto, es decir, el transcurso ordenado de las palabras que componen el canto[31].

27 West 1983a, 116.
28 West 1983a, 117. De hecho Platón omite mucho más: varios dioses de las últimas generaciones, aludidos con un impreciso «y otros».
29 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21) [T 2] τὰ περὶ θεῶν ὁρατῶν καὶ γεννητῶν εἰρημένα φύσεως ἐχέτω τέλος.
30 Io. Lyd. *De mens.* 2.8 (26.1 Wünsch, *OF* 20 V) [T 19c].
31 Pl. *Phileb.* 66c (*OF* 25 I) [T 20]. Cf. Bossi, 2010.

Incluyendo a Noche como principio originario, el cuadro genealógico del *Timeo* tendría seis generaciones, según el siguiente cuadro:



Por otra parte, deben de proceder de este mismo poema dos versos que Platón cita en el *Crátilo*:

> Océano de hermosa corriente inició las bodas;
> él que se unió a Tetis, su propia hermana de la misma madre[33].

32 Esta reconstrucción es la que nos ofrece West 1983a, 118, basándose en algunos precedentes (Gruppe 1890, 703; Zeller [6]1919, 123 n. 2), pero no es la única que se ha propuesto de un texto muy dudoso y mil veces interpretado. Así, por citar un par de ejemplos más, Taylor 1928, 247 sostiene que el principio era la Tierra, luego Cielo y Tierra, luego Océano y Tetis, luego Crono y Rea, después Zeus y Hera y por último los olímpicos más jóvenes, mientras que Brisson 1987, 54ss. (en lo que le siguen Westerink en su nota a Damasc. *De princ.* 53 [II 235 n. 7] y Colli 1981, 397) prefiere creer que el orden es el que hallamos en las *Rapsodias*, es decir, primero Fanes, luego Noche, luego Cielo, luego Crono, luego Zeus, luego Dioniso. La opinión sostenida por Dieterich 1891, 128 n. 2 y Moulinier 1955, 22 de que se trata de estirpes humanas en un mito de edades aparece suficientemente criticada por West 1983a, 118, igual que la propuesta de Linforth 1941, 149, quien cree que la detención en la sexta generación quiere decir que de ésta última no se habla ya, por lo que sólo son cinco.
33 Pl. *Crat.* 402b (*OF* 22 I) [T 21]. Sobre la falta de implicación de este pasaje en la argumentación platónica, cf. § 1.8.

La cita es interesante por ser de las más antiguas citas textuales de la literatura atribuida explícitamente a Orfeo (práctica infrecuente en Platón, como vimos en § 1.8.). Pero presenta dificultades, ya que, en la genealogía trazada en el *Timeo*, a Océano y Tetis les precede la primera pareja Cielo y Tierra. Según algunos autores Océano sería el primero en casarse de su generación[34], pero desconocemos la presencia de otros hermanos de esta generación. West[35] sugiere que el verso fue escrito para otro poema en que Océano y Tetis eran las divinidades primordiales y luego fue adaptado (formulariamente) a un sentido forzado. Más forzada me parece la propia explicación de West, demasiado imaginativa sin disponer del contexto. Por su parte, Schuster cree que la unión de Cielo y Tierra se concebiría como algo más crudo que un γάμος[36]. En mi opinión, esta sería la línea de acercamiento al problema más factible, aunque no en el sentido en que lo cree Schuster. Pienso que, igual que en Hesíodo se habla de algunos elementos surgidos por una suerte de «generación espontánea», o en palabras del propio Hesíodo (*Th.* 132) «sin mediar la deseable unión», y luego hay otros que se producen como consecuencia de uniones sexuales, habría que pensar que para los órficos la descendencia de Noche y también la de Cielo y Tierra no se habría producido aún por unión sexual, mientras que Océano y Tetis serían la primera pareja propiamente dicha, así que el poeta puede afirmar con razón que «Océano inició las bodas». Además, esta interpretación se aviene también con un testimonio de Aristóteles en la *Metafísica*:

> Hay algunos que piensan que ya los más antiguos y muy alejados de la generación actual, aquellos que fueron los primeros en tratar de los dioses, tuvieron tal opinión[37] acerca de la naturaleza. En efecto, consideraron a Océano y Tetis padres de la generación divina[38].

No es claro para nosotros, si Aristóteles se refiere a Homero[39], a Orfeo o a los dos, pero el uso de «los más antiguos» (παμπαλαίους) y «que fueron los primeros en tratar de los dioses» (πρώτους

34 Lobeck 1829, 508; Kern 1888, 43; Holwerda 1894, 314; Staudacher 1942, 93.
35 West 1983a, 120.
36 Schuster 1869, 10.
37 E. d., la de Tales, según la cual el principio originario era el agua.
38 Aristot. *Metaph.* 983b 27 (*OF* 22 III) [T 19d].
39 Cf. Hom. *Il.* 14.201: «voy a ver a Océano, progenie de dioses, y a la madre Tetis», o 14.244: «la corriente del río Océano que es la génesis de todas las cosas».

θεολογήσαντας) apunta a Orfeo más que a Homero. El plural sugeriría que incluye a ambos, si no fuera porque otras veces Aristóteles alude a lo que llamamos Orfeo en plural[40], como tradición colectiva.

También se refiere a una *Teogonía* una oscura alusión platónica en la que Eutifrón menciona una serie de rasgos bárbaros del mito de la sucesión divina:

> EUTIFRÓN: Pues se da el caso de que los propios hombres creen que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses, y admiten que encadenó a su propio padre porque había devorado injustamente a sus hijos, y además que éste mismo había castrado a su propio padre por otros motivos similares ... SÓCRATES. ... Pero dime, en nombre de la Amistad, ¿tú crees que estas cosas sucedieron así de verdad? EUT. Y aún cosas más maravillosas que estas, Sócrates, que la gente no conoce[41].

La alusión de Eutifrón a unas tradiciones tan anómalas desde el punto de vista de la «normalidad» religiosa de los griegos, como si fueran desconocidas por la mayoría es, según Burnet en su comentario al pasaje, una clara indicación de que el interlocutor de Sócrates conoce estos relatos en prácticas religiosas privadas, esto es, que pertenece a una secta[42]. Por su parte, Kahn trata de precisar el tipo de grupo al que pertenecería el personaje y lo considera como órfico y heraclíteo, muy similar a aquel en el que él mismo encuadra al autor del *Papiro de Derveni*[43]. La adscripción de Eutifrón a un grupo órfico se avendría bien con un testimonio de Isócrates en el que hallamos una fraseología muy similar y se atribuye esta temática explícitamente a Orfeo[44]:

> Sobre los propios dioses han contado (*sc.* los poetas) relatos tales como nadie se atrevería a contar sobre sus enemigos. No solamente les han achacado robos, adulterios y servicios a las órdenes de hombres, sino incluso relataron devoraciones de hijos, castraciones de padres, encadenamientos de madres y otras muchas transgresiones de las leyes[45]. Y no

40 Cf. Megino 2008b, 1286.
41 Pl. *Euthphr.* 5e (*OF* 26 I) [T 22].
42 Burnet 1924, *ad loc.*, cf. Parker 1995, 489; *contra* Hussey 1999, 312.
43 Kahn 1997, 56.
44 Isocr. *Busir.* 10.38 Mathieu-Brémond (*OF* 26 II) [T 22a]. Cf. Lobeck 1829, 602; Nilsson 1935, 201; Linforth 1941, 12; 139ss.; West 1983a, 112; Bremmer 1999b, 80.
45 Cf. § 1.5 y n. 48.

pagaron un castigo merecido por ello, aunque al menos no escaparon impunes, sino que unos... y Orfeo, el que más tocó estos temas, acabó su vida desmembrado.

El catálogo de acciones impías de los dioses coincide en ambos testimonios, de modo que quizá Platón alude también a un poema órfico (probablemente la misma teogonía a la que se refieren las demás alusiones[46]) en que se habría tratado la castración de Urano por Crono y luego la captura y encadenamiento de Crono por parte de Zeus para arrebatarle el poder.

El castigo ejemplar de Orfeo del que habla Isócrates y que sin duda tiene que ver con las leyendas que circulaban sobre la muerte de Orfeo a manos de bacantes o mujeres furiosas[47], sería especialmente ejemplar si el propio Orfeo se hubiera referido en su poema al desmembramiento de un dios. Ello hace verosímil que en el poema al que se referirían Platón e Isócrates se tratara el mito de Dioniso desmembrado por los Titanes[48].

El desinterés platónico por el tema está, sin embargo latente bajo la pregunta incrédula de Sócrates.

4.3. Geografía infernal

Aún puede proceder de esta misma teogonía, aunque también podría venir de una κατάβασις, una alusión platónica a la geografía infernal:

> Una de las simas de la tierra resulta ser con mucho la mayor y atraviesa de parte a parte toda la tierra. A ella se refiere Homero cuando dice ... (cita *Il.* 8.14) y es la que en otro lugar él y otros muchos poetas han llamado Tártaro. En efecto, en esta sima confluyen todas las corrientes y de ella vuelven a fluir ... la causa de que fluyan de allí y de que vuelvan a confluir es que esta masa de agua no tiene ni fundamento ni lecho[49].

46 Curiosamente West 1983a, 112, que había atribuido los otros fragmentos de Platón a la *Teogonía Eudemia*, vacila a la hora de situar estos.
47 Cf. Santamaría Álvarez 2008.
48 La observación es de Kahn 1997, 58 (aunque cf. ya Nilsson 1935, 201; Montégu 1959, 80). Lo duda, sin razón, Martínez Nieto 2000, 237ss. Sobre el mito de los Titanes cf. § 8.
49 Pl. *Phaed.* 111e (*OF* 26 I) [T 23]. Sobre la escatología del *Fedón* cf. § 9.3.

La referencia de Platón a «otros muchos poetas» es muy vaga, pero lo que resulta curioso es que hallamos una expresión muy similar en un verso de las *Rapsodias*[50] que describe la Sima engendrada por Tiempo junto a Éter:

> Y no tenía por debajo ni límite, ni fundamento, ni asiento[51].

Tanto el poema órfico como Platón hablan de una sima (χάσμα). Platón emplea al final del pasaje citado las palabras «fundamento» (πυθμένα) y lecho (βάσιν). El poema órfico, por su parte, usa, además de «límite» (πεῖραρ), los términos «fundamento» (πυθμήν) y «asiento» (ἕδρα). Sólo habría coincidencia en dos palabras (χάσμα y πυθμήν), pero encontramos un hecho muy curioso cuando leemos un pasaje en que Aristóteles comenta el texto de Platón:

> Lo que está escrito en el *Fedón* acerca de los ríos y el mar es imposible. Pues se dice que bajo la tierra todos están comunicados entre sí y que el principio y fuente de todas las aguas es el llamado Tártaro ... desde el cual manan todas las aguas corrientes y no corrientes y que el flujo de cada una de las corrientes se produce por la permanente agitación de aquel principio y primera masa de agua, pues no tiene fundamento[52].

El hecho curioso es que Aristóteles no emplea para designar este «fundamento» el término platónico, βάσιν, sino ἕδραν, que es precisamente la palabra del poema órfico. No cabe sino pensar que Platón recuerda el texto órfico de memoria, pero no de forma exacta, y que Aristóteles, hombre de biblioteca, reconoce el pasaje y utiliza el término correcto de la fuente de Platón[53], con lo que la terminología coincide por completo con la órfica.

Todo parece indicar, por tanto, que Platón y Aristóteles conocían un poema órfico que contenía una descripción del Tártaro y del incesante fluir de las aguas procedentes de las profundidades para alimentar todas las corrientes del mundo.

50 Esto es, de un poema probablemente del s. I a.C., al que va a parar, muy reorganizada, casi toda la literatura órfica anterior, hasta formar un extenso aglomerado de 24 cantos.
51 *OF* 111.3 [T 23b].
52 Aristot. *Meteor.* 355b 34 (*OF* 27 II) [T 23a].
53 Citamos parte de la sutil argumentación de Kingsley 1995, 126s. para defender la procedencia órfica de esta mención. Cf. ya Guthrie 1952, 168s., que advierte el vocabulario órfico del pasaje platónico, pero no toma en consideración el de Aristóteles.

4.4. Referencias dudosas

He de referirme aún a otros pasajes que se ha pretendido que proceden de una teogonía órfica. En el mito narrado por Aristófanes en el *Banquete* encontramos unos extraños seres esféricos con dos cabezas, cuatro brazos y cuatro piernas, que luego son divididos en dos, y cuyos órganos sexuales quedan detrás[54], personajes éstos que han sido comparados con la descripción en las teogonías órficas de Fanes, un dios primigenio, anterior a Zeus, cuyos genitales aparecen en la misma disposición anómala[55]; pero Fanes aparece muy tarde en escena y no parece que podamos situarlo en la época de Platón[56], de modo que debemos considerar que se trata de una coincidencia (o incluso, un influjo platónico sobre la literatura órfica tardía).

Por su parte, Proclo pretende encontrar en el mito del *Político*[57], en que Crono deja de hacer girar el mundo y éste comienza a girar en dirección contraria, por lo que los hombres vuelven a recuperar la juventud y a los que tenían canas vuelve a ennegrecérseles el cabello, huellas de un motivo de la *Teogonía* órfica, en la que se narraba la existencia de una raza cronia de hombres muy longevos y se decía del propio Crono que, una vez destronado, Zeus le concedió el privilegio de no encanecer[58]. Pero el paralelo es superficial y, en todo caso, este tipo de rasgos son característicos de los mitos de la Edad de Oro y no podemos tomarlos como una huella órfica clara[59].

Por su parte, Kern atribuye a una fuente órfica un pasaje del *Sofista* (242c) en que se generaliza sobre las diversas explicaciones cosmogónicas de poetas y presocráticos y, consecuentemente, lo incluye en su edición[60]. Tampoco lo trato en este libro porque no veo en todo el pasaje

54 Pl. *Symp.* 189c ss., cf. especialmente 191b.
55 Ps.-Nonn. *Comm. in IV Orat. Gregor. Naz.* 78 (151 Nimmo Smith): «en los poemas órficos ... se introduce a Fanes que tiene su falo por detrás, en el trasero», cf. Suda *s. v. Phanes* (IV 696.17 Adler) (*OF* 135 I-II), sobre la cuestión cf. Dover 1966, 46, que trata, con razón, de minimizar este influjo, y Hani 1981-1982, 97.
56 Cf. comentario a *OF* 80.
57 Pl. *Pol.* 270de.
58 Procl. *Theol. Pl.* 5.10 (V 34.21 Saffrey-Westerink, *OF* 231 I). Cf. Schol. Hes. *Op.* 113-115 (51.7 Pertusi, *OF* 231 II).
59 *Pace* Cornford 1903, 443-445, y González Escudero 2010, que pretenden descubrir un influjo órfico en el mito entero. Cf. el análisis de Casadio 1995, 85-95, con abundante bibliografía y referencias a interpretaciones precedentes.
60 Kern 1922, fr. 18.

nada que sirva para reconstruir literatura órfica, ni siquiera alcanzo a ver por qué el gran editor de los fragmentos de Orfeo lo consideró procedente de este ámbito religioso y literario[61].

4.5. Balance sobre los mitos cosmogónicos y teogónicos

Al término de este recorrido por las alusiones platónicas a pasajes órficos de tema teogónico, advertimos que Platón nos brinda varios testimonios de que en su época era conocida en Atenas al menos una teogonía órfica; aunque podía haber más de una, me referiré convencionalmente a ella(s) en singular, como si se tratara de una sola obra. En su conjunto, estos testimonios nos proporcionan un sólido armazón para recomponer buena parte de su contenido, con ayuda de textos de otros autores.

Pero también advertimos que el tema teogónico no es demasiado interesante para el filósofo. Inserta en el *Timeo*, con ostensible desinterés y con grandísimas dosis de ironía en la cita, parte de la genealogía de los dioses que se narraba en el poema. Se trata de una parte menos importante de la exposición platónica, a la que alude porque apenas puede hacer otra cosa, pero sobre la que pasa a gran velocidad[62].

Por otra parte, que para la sensibilidad platónica algunos de los temas tratados en la *Teogonía* resultaban demasiado crudos e impropios de la imagen de la divinidad es algo evidente a partir de la cita del *Eutifrón*[63], pero es una crítica que obviamente excede a Orfeo y podría ser con igual razón aplicable a Hesíodo, si bien la pregunta incrédula de Sócrates expresa con notable intensidad el desinterés platónico por la cuestión.

Lo demás es anecdótico: huellas de vocabulario órfico en una descripción del Tártaro[64], una cita de erudito, para apoyar un problema de etimología[65] y dos jugueteos de *connaisseur* totalmente descontextualizados: la mención de la sexta generación en el *Filebo*[66] y la broma sobre

61 Con razón Colli 1981 no lo incluye en su edición y West 1983a, 265 niega que se trate de una referencia órfica.
62 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21 y 24) [T 19].
63 Pl. *Euthphr.* 5e (*OF* 26 I) [T 22].
64 Pl. *Phaed.* 111e (*OF* 27 I) [T 23].
65 Pl. *Crat.* 402b (*OF* 22 I) [T 21].
66 Pl. *Phileb.* 66c (*OF* 25 I) [T 20].

poesía de iniciados en el *Banquete*[67] para dar un tono órfico-dionisíaco al discurso. Poco, pues, muy poco es el influjo ejercido por la teogonía órfica en el pensamiento de Platón.

De todos modos hay aún una observación que hacer: pese al distanciamiento que muestra Platón sobre este tipo de literatura, que podría dar la impresión de que sus noticias sobre la obra órfica son incompletas y de oídas, es evidente que el filósofo conoce algunos poemas en su literalidad, porque en ciertos casos (insisto en que nunca pertinentes al fondo de la cuestión que trata) nos da de ellos citas textuales. Pero además, una vez más, el hecho de que pueda hacer a propósito de ellos guiños literarios y citas paródicas denuncia que se trata de obras sobradamente conocidas por sus lectores, obras divulgadas y no secretas. Sólo la referencia del *Eutifrón* a «cosas más maravillosas que estas ... que la gente no conoce» (§ 4.2) podría indicar que parte de esta literatura circulaba de un modo más restringido.

67 Pl. *Symp.* 218b (*OF* I XVIII y 19) [T 18].

5. MODELOS DEL COSMOS

Otro grupo de obras del corpus órfico lo componía una serie de pequeños poemas cosmológicos, que no trataban de cómo se ha formado el mundo, sino de cómo es, de su estructura. Y para hacer la cuestión comprensible, sus autores recurrieron a modelos sencillos de objetos cotidianos, con los que comparaban el universo. No nos ha llegado casi nada de esos poemas y lo que podemos decir sobre ellos es en gran medida conjetural. Así, en uno, titulado *El Peplo*, se comparaba, al parecer, el mundo con el manto de Perséfone, cuyos adornos son la vegetación; en otro, de nombre *La Red*, con el entramado de una red; en un tercero, *La Cratera*, con un recipiente de mezclar agua con vino y en otro, *La Lira*, se asemejaban los siete planetas a las siete cuerdas de una lira. Las noticias sobre los autores de este tipo de poemas suelen vacilar entre su atribución a Orfeo o a autores pitagóricos antiguos, como Bro(n)tino, Zópiro o Cércope, lo que hace verosímil que se tratara de obras producidas por pitagóricos[1] y firmadas como si fueran de Orfeo.

Platón no parece haberse interesado por estas obras, y no hace alusión a ninguna de ellas, si bien se ha considerado que algunas han podido dejar huellas en alguna imagen platónica.

Así, un par de descripciones del *Timeo*[2] en que se habla de cómo se urde un tejido de aire y fuego como los butrones, y de cómo el alma, que es aire, ocupa los intersticios de un cuerpo material ha hecho pen-

1 Cf. *OF* 403-420 para noticias y fragmentos de estas obras.
2 Pl. *Tim.* 78b y 78d.

sar a West[3] que Platón puede haber seguido el modelo del poema la *Red*, mientras que la reiterada presencia en algunas de sus obras de una *imago mundi* como una cratera[4] puede deberse, según el mismo autor, a un influjo del poema *La Cratera*, que, siempre según West, trataría de presentar una imagen del mundo como una vasija de mezclar vino en que los elementos se combinaban en proporciones armónicas. La hipótesis se basa en la teoría de los humores atribuida a Alcmeón y que podría resultar aceptable en un ámbito pitagórico[5], así como en un par de fragmentos de Empédocles en que aparece la imagen de una cratera[6].

También Kingsley dedica un capítulo de una de sus obras a la cratera como modelo en el poema órfico atribuido a Zópiro de Heraclea, acerca de cuyo contenido presenta diversas propuestas. Asimismo señala una serie de aspectos que apuntarían a su posible influjo sobre la descripción del mundo subterráneo en el *Fedón* platónico[7].

Aunque todo lo dicho es posible, no se me oculta que se basa en un argumento circular: del contenido de los poemas órficos no sabemos apenas nada y para reconstruirlos nos basamos en los textos de Platón, pero para ello hay que suponer que los textos del filósofo derivan de aquéllos. Ni lo uno ni lo otro puede probarse. Limitémonos pues a señalar que Platón ha utilizado repetidas veces un símil, el de la cratera que al parecer había sido usado antes por los órficos, lo que hace posible (tan sólo eso) que se haya inspirado en una obra atribuida a Orfeo. Llegar más lejos me parece arriesgado.

3 West 1983a, 10.
4 Así, en Pl. *Phileb.* 61bc a propósito de vidas que contienen ingredientes de placer y de sabiduría, y en *Phaed.* 111d en medio de la curiosa descripción de la «verdadera tierra», se habla de diversas cavidades conectadas entre sí por conductos por los que fluye el agua de unos a otros «como en una cratera» (ὥσπερ εἰς κρατῆρα); en Pl. *Leg.* 773d se compara la hipotética práctica de casar a personas de diferentes temperamentos para obtener mejores ciudadanos con la mezcla hecha en una cratera, con el resultado de lograr una bebida buena combinando el vino que espumea impetuoso con otro; pero sobre todo en *Tim.* 35, se habla de una cratera en que se mezcla el alma del firmamento con las almas de los hombres. Ya Procl. *in Pl. Tim.* III 250.17 Diehl señalaba que tanto el propio Platón como Orfeo habían hablado de otras crateras. De Platón cita el pasaje del *Filebo* y de Orfeo habla de «crateras próximas a la mesa del Sol» (*OF* 335 I). Y Plu. *Ser. num. vind.* 566B (*OF* 412) menciona una gran cratera de la que los sueños obtienen su mezcla de verdad y falsedad.
5 Cf. Alcm. B 4 D.-K.
6 Emped. fr. 12.3 Wright (B 8.3 D.-K.), fr. 47.14ss. Wright (B 35.14ss. D.-K.).
7 Kingsley 1995, 133-147.

6. LA INMORTALIDAD DEL ALMA Y LA TRANSMIGRACIÓN

6.1. Inmortalidad y transmigración del alma

Platón defiende y desarrolla en diversos pasajes el principio de que el alma es inmortal y en muchos de ellos afirma que transmigra de unos cuerpos a otros. En varias ocasiones no declara la autoría de este postulado, sino que señala que tal creencia hunde sus raíces en textos antiguos y sagrados, obra de autores divinos o inspirados. Así lo hace en la *Carta séptima*, cuando presenta varios argumentos para convencer a Dión:

> Es realmente preciso creer siempre en los relatos antiguos y sagrados que de hecho nos revelan que el alma es inmortal y sufre juicios y paga terribles castigos cuando una se separa del cuerpo[1].

Como vimos en § 1.8, ésta es una manera característica de Platón para referirse a fuentes órficas, pero conviene analizar otros testimonios. Así, casi al comienzo del *Menón*, tras la pregunta de Menón sobre la posibilidad de que la virtud pueda enseñarse y después de sus frustradas definiciones de virtud, Sócrates confiesa desconocer qué es la virtud, pero se muestra dispuesto a indagarlo junto con su interlocutor. Como Menón se extraña de que sea posible buscar dentro de uno mismo lo que no se sabe, Sócrates inicia la argumentación sobre un punto muy importante de su doctrina: la teoría de la reminiscencia:

1 Pl. *Epist.* 7.335a (*OF* 433 I) [T 27]. Cf. Novotný 1930, *ad loc.*; Rathmann 1933, 62; 70; Guthrie 1952, 15; 148; West 1983, 112; Alderink 1981, 77; Sorel 1995, 121s.

Pues he oído a unos varones y mujeres entendidos en asuntos divinos... Quienes lo dicen son los sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello de lo que se ocupan y son capaces de hacerlo. También lo dice Píndaro, como otros muchos poetas, los que son inspirados por los dioses... Afirman en efecto que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término –al que llaman morir– y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca; y que por eso es necesario pasar la vida con la mayor santidad posible. En efecto:

las almas de aquellos a quienes acepta la compensación por su antiguo pesar, las devuelve Perséfone al noveno año al sol de arriba; de ellas rebrotan nobles reyes, varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría. Y el resto del tiempo son llamados por los hombres héroes inmaculados.

Así pues, el alma, en tanto que es inmortal y ha nacido muchas veces y ha visto lo de aquí, lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido etc.[2]

Sócrates se refiere a una doctrina que postula la transmigración de las almas y la atribuye a dos tipos de autoridades: uno es el de las personas a las que ha oído, calificadas como varones y mujeres sabios, sacerdotes y sacerdotisas, que tratan de dar razón de las funciones que cumplen: es decir, individuos de ambos sexos que participan en determinados ritos religiosos y que se apoyan en la autoridad de ciertos textos para legitimarlos; en § 2.5. he argumentado en favor de que el filósofo se refiere a los órficos. El otro tipo de autoridad son los poetas calificados como θεῖοι. Entendemos que θεῖοι significa aquí lo mismo que en otros pasajes de la obra platónica, esto es, «inspirados por los dioses»[3]. De tales poetas, pese a que nos dice que hay «otros muchos», entre los que situaríamos con pocas dudas a los órficos y a Empédocles[4], sólo cita por su nombre a Píndaro, por lo que parece claro que el lírico tebano, según Sócrates, se refería en alguna de sus obras a un

2 Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25]. Sobre este pasaje, cf. Rathmann 1933, 66s.; Nilsson 1935, 213; Linforth 1941, 345; Guthrie 1952, 164; Bluck 1961, 275ss.; Boyancé 1974, 109; West 1983, 112; Casadio 1991, 130; Sharples 1985, 7; 144ss.; Parker 1995, 500; Bernabé 1999a; Brisson 1999; Pugliese Carratelli 2003, 47. Sobre diversos modelos órficos sobre la escatología cf. Betegh 2006.

3 Cf. especialmente Pl. *Ion* 534cd; cf. Bluck 1961, 276, con bibliografía.

4 Bluck 1961, 276, con bibl.; West 1983, 110ss.

conjunto de ideas que compartía con los poetas a los que, tentativamente, hemos considerado órficos. Los versos citados por el filósofo proceden probablemente de un treno de Píndaro[5] en el que se enuncia un teoría sobre el alma que Platón estaba dispuesto a aceptar: la de que era algo preexistente, que entra en un cuerpo y, cuando éste muere, se libera, vuelve al Hades y de allí penetra en otro cuerpo (Píndaro expresa la idea a través de una metáfora vegetal, «rebrotan»), hasta un determinado momento en que Perséfone acepta la compensación. Cuando esto ocurre, tras una última reencarnación en una existencia terrena de rango social superior, el alma, a la muerte del cuerpo, pasa a un estado divino o semidivino en el Hades. Se trata, en suma, de una teoría de la palingenesia y de la salvación final del alma[6].

Ideas muy parecidas a las expresadas por Píndaro las hallamos en Empédocles:

Y al final, augures, poetas, médicos
y dirigentes son entre los hombres terrenales,
y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben.
Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se sientan,
sin tener parte en las miserias de los hombres, incansables[7].

Como hace Píndaro con «rebrotan» (αὔξοντ'), Empédocles emplea una metáfora «biológica», «retoñan» (ἀναβλαστοῦσι); como él, habla de determinados hombres excelsos: los «nobles reyes» (βασιλῆες ἀγαυοίν) de Píndaro corresponden con claridad a los «dirigentes» (πρόμοι) empedocleos. Los «excelsos por su sabiduría (σοφίᾳ)» del poeta beocio pueden valer en conjunto por los «augures, poetas y médicos» del acragantino[8]. Ello nos lleva a una interesante observa-

5 Pind. fr. 133 Maehl. = 65 Cannatà Fera (*OF* 443) [T 25].

6 Las ideas religiosas de Píndaro reflejan probablemente las de quienes encargan la oda, por lo que debemos atribuirlas más que al poeta beocio, a sus poderosos mecenas de Sicilia. Pese a que aparecen poéticamente trascendidas, son bastante de fiar en la medida en que Píndaro le canta a Terón lo que quiere oír y sobre una doctrina que conoce (cf. Lloyd-Jones 1985, quien pone de relieve las profundas coincidencias entre el mensaje pindárico y las laminillas órficas de oro). El pasaje ha sido estudiado por Rose 1936; Linforth 1941, 345-355; Bluck 1961, 275-286; Cannatà Fera 1990, 219-231; Santamaría Álvarez 2004 y 2008b, y por mí mismo, Bernabé 1999a.

7 Emped. fr. 132 + 133 Wright (B 146 + 147 D.-K., *OF* 448) [T 25a].

8 Cf. Bluck 1961, 284.

ción. La palabra σοφία significa en general «sabiduría», pero también la «sabiduría poética». No me parece imposible que Píndaro aluda veladamente a los poetas frente a Empédocles que lo hace sin tapujos, por lo que no estoy de acuerdo con Cannatà Fera[9] en que la estructura de la frase deba inducirnos a ver en el sustantivo la acepción genérica de «sabiduría» más que la de «arte poética». Tal aserto no tiene en cuenta que en un lírico como Píndaro sabe jugar deliberadamente con la ambigüedad de las palabras, que a menudo pueden tener más de una lectura, enriqueciendo profundamente el texto. Lo que parece más claro aún es que los «impetuosos por su fuerza» son una innovación de Píndaro, sin duda atribuible a él mismo y no a su fuente, en un intento de incorporar el mundo de los atletas, que conoce y admira, al marco de ideas que está expresando aquí, quizá para complacer al posible destinatario del texto, si este era un vencedor al que pudo celebrar en un epinicio. El premio final de estos bienaventurados es compartir hogar y mesa con los inmortales, lo que nos recuerda el «banquete de justos» en el Más Allá que Platón atribuye a Museo y a su hijo[10].

Pero la comparación nos permite ahondar en algunos matices. Lo primero, que Píndaro no dice de que las almas bienaventuradas se conviertan en dioses (θεοί) sino en héroes. Bien es verdad que en las fuentes órficas encontramos cierta falta de concreción sobre la suerte que aguarda tras la muerte a las almas elegidas. Mientras que en una laminilla áurea de Turios (IV a.C.) hallamos que se convierten en dioses:

> En dios te has convertido, de hombre que eras[11],

en la de Petelia (IV a.C.) se nos dice que se tornarán en héroes:

> y enseguida reinarás con los demás héroes[12].

Es claro que Píndaro, ante una tradición que ya es ambigua, prefiere optar por la solución que repele menos a sus concepciones religiosas, que presuponen una rígida separación entre el mundo de los hombres y el de los dioses[13].

9 Cannatà Fera 1990, 229 (con cita de valiosa bibliografía sobre σοφία).
10 Pl. *Resp.* 363c (*OF* 431 I) [T 36].
11 *OF* 487.4 [T 25b].
12 *OF* 476.11 [T 25c]. Cf. Bernabé 1992c acerca de algunas posibles razones de la ambigüedad de las laminillas.
13 Cf. Bluck 1961, 24, quien cita *Ol.* 5.24: «que no pretenda ser un dios» (μὴ ματεύσηι θεὸς γενέσθαι) e *Isth.* 5.14: «no pretendas ser Zeus» (μὴ μάτευε Ζεὺς γενέσθαι). Cannatà Fera 1990, 224s. lo expresa en otros términos, entendiendo que, si bien el mito es órfico, siempre quedaba dentro de la *Weltanschauung* y de la religiosidad délfica del poeta.

Podemos plantearnos la pregunta de por qué Platón cita un poema de Píndaro y no uno de los atribuidos a Orfeo como ilustración de ideas órficas. Pienso que la respuesta es que Platón lee en Píndaro un orfismo «filtrado», «moralizado», lejos de sus variantes más groseras. La versión literal órfica es siempre para el filósofo insuficiente. No la ve con la pulcritud del historiador de la religión o del filólogo, sino con el ánimo de quien aprovecha materiales ajenos y los reutiliza para configurar su propio edificio. De forma que los acepta mejor si ya vienen previamente ahormados en una fuente anterior. Más aún, si esa fuente es de la solvencia poética y moral de Píndaro[14].

El hecho es que Platón acepta la idea órfica de que el alma es inmortal, lo que supone que es algo separado del cuerpo que, en cambio, es mortal. Y en este caso lo hace porque le sirve adecuadamente para basar la teoría de la reminiscencia, que no es, en modo alguno, órfica.

Añade Platón que el alma pasa por un determinado proceso que tiene un término (τελευτᾶν) al que la gente en general (expresada por ese «plural impersonal» καλοῦσι) llama «morir». Pero «nacer» y «morir» son para Platón palabras aplicables al cuerpo, no al alma, que es inmortal, de modo que hay una separación entre la forma de hablar común y la realidad. El término al que llega el alma no es obviamente su muerte (pues no perece nunca), sino sólo el fin de su estancia en un cuerpo, mientras que su palingenesia (πάλιν γίγνεσθαι) tampoco quiere decir que renazca, sino que vuelve a alojarse en otro cuerpo, cuando éste (no ella) nace.

Por otra parte, la referencia a que el alma «ha visto lo de aquí» y «lo del Hades» indica que entre una y otra palingenesia el alma se encuentra en el Hades durante un tiempo que no se especifica. Y añade Platón que este proceso no tiene lugar una vez, sino varias o muchas (πολλάκις γεγονυῖα). La última afirmación, que tal condición aconseja que pasemos la vida de forma más santa, sería solidaria con la idea de que el comportamiento en vida del alma obedeciendo a principios morales tendría que ver con su suerte posterior (de ahí el «por eso»,

14 Cf. § 14.7.

relación de causa a efecto que no tendría sentido de otro modo). Ello resulta un tanto sorprendente. Primero, porque, para lo que Platón pretende demostrar, que el alma ha conocido diversas realidades antes de hallarse en su actual cuerpo, le era suficiente la teoría de que el alma reencarna varias veces y no necesitaba aludir a las implicaciones morales de esta creencia, y segundo, porque, como tendremos ocasión de ver luego[15], no tenemos datos para postular que los órficos reclamaran como condición para la salvación un comportamiento moral. Se ha argumentado que el hecho de que en el texto del *Menón* que estamos estudiando δεῖν siga siendo infinitivo (y por tanto, dependiendo de φασί)[16] parece indicar que se trata de doctrina contenida en su(s) fuente(s), no añadida por Platón. Pero lo más que podemos decir es que Platón pretende hacernos creer que ese añadido está en su fuente, pero no creemos que estuviera realmente y parece, pues, más verosímil considerar la frase como un añadido platónico, porque para Platón la hipótesis de la inmortalidad del alma es inseparable de sus implicaciones morales[17].

Añadidos morales aparte, el aserto del *Menón* coincide con el de otro importante texto platónico, este del *Fedón*, en el que el filósofo invoca de nuevo como testimonio un «antiguo relato» (que Olimpiodoro y Damascio nos dicen que es «órfico y pitagórico»[18]):

> Y examinémoslo de este modo: si es que están en el Hades las almas de las personas que han muerto o no. Y es que hay un antiguo relato, que me viene a la mente, según el cual están allí habiendo ido desde aquí, pero de nuevo vuelven y nacen de los muertos[19].

Aunque la forma de hablar de Platón es de nuevo imprecisa, hemos de entender que lo que nos dice es que en ese antiguo relato, el órfico, se cuenta que las almas están en el Hades («allí») después de haber estado en este mundo; en esta primera parte de la frase no se dice nada diferente de lo que dice Homero, por ejemplo. Pero lo que es nuevo y

15 § 9.
16 Como observa Cannatà Fera 1990, 222, n. 10.
17 Cf. Bluck 1961, 279 y § 13.4.
18 Olympiod. *in Pl. Phaed.* 10.6 (145 Westerink, *OF* 428 II) [T 26a], Damasc. *in Pl. Phaed.* 1.203 (123 Westerink, *OF* 428 III) [T 26b].
19 Pl. *Phaed.* 70c (*OF* 428) [T 26]. Sobre el pasaje, cf. Burnet 1911; Hackford 1955, *ad loc.* y Loriaux 1969.

ajeno al ideario homérico y tradicional es que las almas salgan del mundo de los muertos para volver a éste, renacidas. En realidad, insisto, este «nacer» del alma no quiere decir que haya estado nunca muerta, sino que sale del Hades para alojarse en otro cuerpo.

Complementan los testimonios de Platón otros textos griegos que atribuyen la idea de la inmortalidad del alma a los órficos. Es el caso de un pasaje de Heródoto:

> Dicen los egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna cada vez vivo. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco[20].

Heródoto practica una costumbre generalizada entre los griegos que es la de «traducir» los nombres de los dioses extranjeros por los griegos que tengan funciones parecidas, de ahí que llame Deméter a Isis y Dioniso a Osiris, respectivamente. Sin embargo los estudiosos de la religión egipcia piensan unánimemente que el historiador se equivoca al atribuir la teoría de la transmigración a los egipcios[21]. Sí se atribuye, en cambio, una doctrina parecida a los pitagóricos[22] y no hay motivo

20 Hdt. 2.123.1 (*OF* 423) [T 27a].
21 Cf. Bonnet 1952, 76s.; Kees ²1956, 6; Montégu 1959, 83; Lloyd 1988, *ad loc.* e introd. p. 57ss. Por su parte, Riedweg 2005, 56 considera que la afirmación de Heródoto se debe a que el historiador conocía la tradición de que Pitágoras había viajado a Egipto. Apuntamos que también ha podido influir en este aserto de Heródoto el hecho de que la idea de la inmortalidad del alma es ajena a la corriente de pensamiento generalizada en Grecia acerca del alma.
22 Cf. Xenoph. fr. 6 Gentili-Prato (= B 7 D.-K.), en el que el poeta se burla de la teoría de la transmigración, diciendo que alguien (probablemente Pitágoras) reconoce el alma de un amigo en los ladridos de un perro maltratado, o Diod. 5.28.6 = Posidon. fr. 169 (139.6 Theiler), quien señala que tiene predicamento entre los gálatas la doctrina pitagórica de que las almas de los hombres son inmortales y que transmigran, cf. Burkert 1972, 121 n. 5. Sobre el problema, en general, cf. asimismo Timpanaro Cardini 1958, I 21s.; Guthrie 1962, I, 160; 173 n. 4; West 1983, 8 n. 11; Lloyd 1988, *ad loc.*; Casadio 1996, 203 n. 9; Zographou 1995, 187; Sorel 1995, 81 n. 1; Brisson 2000; Casertano 2000, 204s.; Riedweg 2005, 56.

para dudar de que la doctrina fuera de origen griego[23]. Lamentamos que Heródoto no haya querido ser más explícito sobre quiénes son los griegos, «unos antes, otros después», de que habla como seguidores de esta teoría. Su sibilina expresión ha provocado discusiones entre los estudiosos modernos sobre si se refiere a los órficos y a Pitágoras, a los órficos y a Empédocles, o a Pitágoras y a Empédocles[24]. Por mi parte, me adhiero a la opinión de Burkert, según la cual Heródoto se refiere a Pitágoras y Empédocles, pero da por supuesto que órficos y pitagóricos son una misma cosa[25]. Dejo para más adelante[26] el problema de la referencia a un determinado plazo para el exilio del alma en diversos cuerpos.

Más claro es el postulado de la inmortalidad del alma en dos versos, ambos atribuidos a Orfeo por Vetio Valente:

> El alma de todas las cosas es inmortal, mas los cuerpos, mortales.
> El alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de Zeus[27].

En el segundo verso, el añadido «insensible a la vejez» confiere al alma las dos características propias de los dioses[28]. El alma, pues, no es sólo inmortal, sino también divina. Por su parte, Aristóteles nos brinda una información interesante pero que, a primera vista, no encaja demasiado bien con las demás:

> Ese mismo defecto muestra la doctrina contenida en los llamados poemas órficos. Pues afirman que el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos[29].

Pasaje sobre el cual comenta Filópono lo siguiente:

> Dice (Aristóteles) «los llamados» porque no parece que los versos sean de Orfeo, como también dice él mismo en el *Acerca de la filosofía* (fr. 7 Rose). Y

23 Como señala Nilsson 31967, 691ss.
24 a) Órficos y pitagóricos según Nilsson 31967, 701; Morrison 1956, 137; Montégu 1959, 83 (con dudas); Casadio 1991, 128ss.; Zhmud 1997, 118s.; b) Órficos y Empédocles según Rathmann 1933, 48ss. (pero sin negar *a*); c) Pitágoras y Empédocles según Long 1948, 22; Kirk-Raven-Schofield ²1983, 210s.
25 Burkert 1972, 126 n. 38.
26 § 6.5.
27 Vett. Val. 317.19 Pingree (*OF* 425-426) [T 27bc].
28 Cf. por ejemplo *Il.* 8.539, *Od.* 5.218, *Hymn. Ven.* 214, Hes.*Th.*305, Stesich. fr. S 11.8 Page.
29 Aristot. *De an.* 410b 27 (*OF* 421 I) [T 27d].

> es que las doctrinas sí son de él, pero dicen que Onomácrito las puso en verso (test. 5 D'Agostino = *OF* 1115). Pues bien, dice que el alma llevada desde el universo por los vientos es inspirada por los seres vivos[30].

Asimismo, encontramos la misma teoría en un verso literal transmitido también por Vetio Valente como de Orfeo:

> Al inspirar el aire, recolectamos el alma divina[31].

Estos últimos testimonios coinciden con lo que venimos atribuyendo a los órficos tanto en el hecho de que alma y cuerpo se conciben como entidades separadas, como en las ideas que el alma preexistía y que podía pasar de un cuerpo a otro. Este último detalle, sin embargo, no aparece mencionado por Aristóteles y por ello Alderink[32] postula que no se puede deducir de este testimonio la creencia órfica en la transmigración. Pero la comparación de este pasaje con un fragmento de las *Rapsodias* no me permite compartir el análisis de Alderink. El pasaje en cuestión es el siguiente:

> Cuando de las fieras y los pájaros alados
> se precipitan las almas y les falta la sagrada vida,
> al alma de éstos nadie la conduce a la mansión de Hades,
> sino que volando queda en vano por ahí, hasta que de ella,
> mezclada con ráfagas de viento, se apodera otro ser.
> Mas cuando un hombre abandona el resplandor del sol,
> sus almas inmortales abajo se las lleva Hermes Cilenio,
> a la descomunal cavidad de la tierra[33].

La prosificación aristotélica «el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos» se corresponde nítidamente con la expresión poética «hasta que de ella, / mezclada con los embates del viento, se apodera otro ser» del fragmento de las *Rapsodias*[34]. Aunque no nos conste que el poema conocido por Aristóte-

30 Ioann. Philopon. *in Aristot. de an.* 186.24 Hayd. (*OF* 421 II) [T 27e].
31 Vett. Val. 317.19 Pingree (*OF* 422) [T 27f].
32 Alderink 1981, 58 ss.
33 Procl. *in Pl. Remp.* II 339.17ss. Kroll (*OF* 339) [T 27g].
34 Aristot. *De an.* 410b 29 (*OF* 421 I) [T 27d] τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων, *Rapsodias* (*OF* 339.4-5) [T 27g] εἰς ὅ κεν αὐτὴν (sc. ψυχὴν) / ἄλλο ἀφαρπάζηι μίγδην ἀνέμοιο πνοῆισιν.

les presentara este verso exactamente como aparece en las *Rapsodias*, sí podemos afirmar con bastante seguridad que había un verso muy similar en un poema órfico ya conocido por Aristóteles, y que en él se postulaba la reencarnación del alma en diversos cuerpos, sobre la base de una rudimentaria explicación de carácter físico[35].

Aún puedo aducir otro testimonio interesante más. Gregorio de Nazianzo critica en su poema *Acerca del alma* las teorías paganas sobre la naturaleza del alma. Y en su crítica atribuye a las mismas personas la creencia en que el alma se inspira del aire exterior, la reencarnación e incluso los premios y castigos (de los que hablaré más tarde). Así pues, colegimos por el testimonio de Gregorio que las dos ideas (la inspiración del alma con el aire y la existencia de premios y castigos en el Más Allá) no eran incompatibles en los poemas órficos[36]. Podría aventurarse que habría dos estadios de las reencarnaciones, uno, entre animales, en el que las almas serían inspiradas con el aire y otro más avanzado, entre seres humanos, en el que ya se podría exigir responsabilidades por el modo de vida llevado y por eso Hermes se llevaba sus almas[37].

Platón no sólo acepta la inmortalidad del alma para basar la teoría de la reminiscencia en el *Menón*, sino que también parte de la rotunda premisa «toda alma es inmortal» (ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος) como argumento central del *Fedro*[38] y fundamenta gran parte de las doctrinas de la *República* en el mismo presupuesto.

6.2. Una idea extraña para los griegos

Sin embargo, de que la transmigración no era una doctrina generalmente aceptada entre los griegos dan fe, además de la pretensión de Heródoto de atribuirla a los egipcios, otros testimonios, como la extrañeza de Glaucón en la *República* ante la formulación socrática de la inmortalidad del alma[39] o la resistencia de Cebes en el *Fedón* a aceptar

35 Gagné 2007 cree que podría tratarse del poema Φυσικά.
36 Cf. Herrero de Jáuregui 2007a; 2007b, 194.
37 Debo esta idea a Marco Antonio Santamaría.
38 Pl. *Phaedr.* 245c.
39 Hdt. 2.123.1 (*OF* 423) [T 27a]; Pl. *Resp.* 608d [T 28]: «¿No has oído decir, dije yo, que nuestra alma es inmortal y que nunca perece?» Y él, tras dirigir su mirada hacia mí y muy extrañado, dijo: «Por Zeus, yo al lo menos, no».

que el alma del hombre muerto tiene alguna fuerza e inteligencia[40]. Más adelante, Diógenes de Enoanda llamará «locos» a órficos y pitagóricos por creer que el alma no perece[41]. Por su parte, Teopompo y Eudemo de Rodas recogen la teoría de la inmortalidad del alma como una curiosidad de los «magos»[42].

Nosotros, a nuestra vez, podríamos extrañarnos de la extrañeza de los griegos, ya que cabría pensar que, si múltiples autores, ya desde Homero, nos hablan reiteradas veces de almas (ψυχαί) que tras su presencia en un cuerpo se alojan en el Hades, ello conllevaría la idea de que el alma es inmortal, dado que no muere con el cuerpo. El hecho de que determinadas personas que aceptaban las ideas tradicionales acerca de las ψυχαί en el Hades pudieran, al mismo tiempo, extrañarse de la teoría de que el alma es ἀθάνατος sólo tiene sentido si según aquéllos la situación de las almas en el Hades no podía llamarse realmente «vida» y/o si ἀθάνατος en griego significaba en tal contexto algo más que simplemente «que no perece». Ambas premisas parecen claras. Homero considera que las almas del Hades son «cabezas inanes» que ni sienten ni padecen[43], mientras que ἀθάνατος es un calificativo de los dioses, por oposición a los mortales (θνητοί). Así pues, la afirmación de que el alma es ἀθάνατος quiere decir para un griego no sólo que mantiene tras la muerte la capacidad de sentir, entender, de estar verdaderamente viva, sino que es divina. Esta circunstancia se pone de manifiesto de un modo evidente en uno de los versos órficos transmitidos por Vetio Valente a que antes me he referido[44], en que el alma es calificada de «inmortal e insensible a la vejez», las dos características que definen a los dioses desde la tradición homérica.

Es más, subvirtiendo completamente los términos, en esta concepción del alma como ἀθάνατος, la verdadera vida del alma no es la que lleva en este mundo, donde está limitada por el cuerpo, sino la que pasa en el otro mundo. Pero sobre ello he de volver[45].

40 Pl. *Phaed.* 69e-70a [T 29] Y dijo Cebes; «Sócrates, ... eso que dices acerca del alma provoca en los hombres la desconfianza de que, cuando se separa del cuerpo, ya no esté en ninguna parte».
41 Diog. Oen. fr. 40 Smith (*OF* 427 I) [T 29a] «Y no digamos que el alma transmigra y no pereció, como creen los órficos y no sólo Pitágoras, locos de ellos».
42 En Diog. Laert. 1.9 (*OF* 427 II) [T 29b].
43 ἀμενηνὰ κάρηνα Hom. *Od.* 10.521, etc.
44 Vett. Val. 317.19 Pingree (*OF* 425-426) [T 27bc], v. p. 104.
45 Cf. § 7.2.

6.3. Órficos y pitagóricos

En el postulado de la inmortalidad y transmigración de las almas los órficos coinciden con los pitagóricos. Un importante artículo de Casadio reúne los ejemplos significativos y los analiza de modo impecable[46]. Ello suscita la discusión acerca de si la doctrina de la transmigración es en origen órfica o pitagórica. Recientemente se ha ocupado de la cuestión Casadesús[47], quien ofrece una propuesta muy verosímil que, en términos sumarios, es la siguiente:

En los círculos pitagóricos se creó la noción de la transmigración del alma como una consecuencia lógica de la creencia en que el alma es inmortal[48]. Tal idea se enmarca en el ámbito de la visión pitagórica del mundo que consideraba el universo como una comunidad en la que imperaba el orden y la harmonía. En un principio no se habría considerado la metempsicosis como un castigo ni existiría ninguna derivación de tipo moral que relacionase la pureza del alma con su salvación. En cambio, la idea de que el alma está sepultada en un cuerpo porque debe cumplir un castigo era de procedencia órfica y estaba asociada con la creencia en el mito del origen de los hombres a partir de los Titanes[49].

El pitagorismo aceptó del orfismo que el cuerpo es la tumba del alma como castigo de un delito para reforzar su propio sistema doctrinal, dotándolo de una dimensión moral que, en un principio, no tenía, pero no suscribió las causas míticas que lo originaban, ni los rituales iniciáticos que lo rodeaban. Hasta aquí, la reconstrucción de Casadesús, que comparto.

Platón, al aceptar el principio de la transmigración, se nos muestra otra vez como seguidor de una teoría minoritaria, defendida por órficos y pitagóricos, pero que es, como acabamos de ver, exótica para Heródoto y propia de locos para Diógenes de Enoanda. Sin embargo, lleva

46 Cf. Casadio 1991.
47 Cf. Casadesús, 2008a; Bernabé 2004a, 137-147.
48 Obviamente, la transmigración no es la única posibilidad derivada de la idea de inmortalidad del alma. Cabría pensar en alguna otra alternativa: que el alma tras la muerte resida en otro lugar, como en la concepción cristiana, o que se disolviera en el éter, como propugnan otras teorías en Grecia; cf. Molina 2008a. Pero no es menos cierto que puede llegarse a la idea de transmigración como una posibilidad deducida de la idea de inmortalidad.
49 Cf. § 8.

más lejos el proceso que acabamos de describir. Eliminada del origen la culpa antecedente, es el alma la única responsable de las consecuencias morales de su propio comportamiento en cada una de las vidas.

6.4. La jerarquía de las reencarnaciones

Hay sin embargo un aspecto de la teoría de la transmigración que requiere cierta atención. Me refiero a la «jerarquía de las reencarnaciones» expuesta por Platón:

> Tal es el precepto de Adrastea: que cualquier alma que, por haber pertenecido al séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará libre de padecimiento hasta el próximo giro y que siempre que pueda hacer lo mismo seguirá estando libre de daño. Pero cuando, por su incapacidad para seguirlo, no lo haya visto y por cualquier azar se apesante al llenarse de olvido y maldad, al apesantarse, perderá sus alas y caerá a tierra. Entonces la norma dice que tal alma no se injerte en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que se engendre en la simiente de un varón que llegará a ser filósofo, amante de la belleza o de las Musas y del amor; en la segunda, en la de un rey legítimo o un guerrero o un gobernante; en la tercera, en la de un político o un administrador o un empresario; en la cuarta, en la de un amante del esfuerzo, un gimnasta o el que va a dedicarse a la curación de cuerpos; en la quinta, en una vida dedicada a la adivinación o experta en algún rito de iniciación; a la sexta le irá bien un poeta o alguno de los que se dedican a la imitación; a la séptima, un artesano o un campesino; a la octava, un sofista o demagogo y a la novena, un tirano... pues allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años[50].

Hemos visto en § 6.1. ideas similares en Píndaro (que se refería a las últimas reencarnaciones en el pasaje citado por Platón) y en Empédocles. Así, el primero aseveraba:

> de ellas (*sc.* de las almas cuya compensación había sido aceptada por Perséfone) rebrotan nobles reyes, varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría. Y hasta el final de los tiempos son llamados por los hombres héroes inmaculados[51].

50 Pl. *Phaedr.* 248d (*OF* 459) [T 31]
51 Pind. fr. 133 Maehler = fr. 65 Cannatà Fera (*OF* 443) [T 25].

Empédocles, por su parte, señalaba:

> Y al final, augures, poetas, médicos
> y dirigentes son entre los hombres terrenales,
> y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que reciben[52].

En el parágrafo citado analizábamos los rasgos más significativos de estos pasajes. Baste aquí señalar que Platón coincide con Píndaro y Empédocles al postular la existencia de una jerarquía de reencarnaciones y al proponer una última reencarnación en una vida de tipo superior, inmediatamente anterior a la liberación final. Pero los escalones más altos de la jerarquía varían de unos autores a otros. Para Píndaro el último nivel, el más alto, lo comparten reyes, esto es, quienes ocupan el poder, varones impetuosos por su fuerza, esto es, atletas y otros excelsos por su sabiduría que probablemente no eran sino los poetas. Reúne, pues el beocio a sus clientes y a él mismo como representantes de la posición más alta. Empédocles, por su parte, sitúa a los personajes que comparten sus propios rasgos, adivinación y poesía, con los médicos y dirigentes. Platón, por último, reúne a gobernantes, atletas y médicos en las últimas generaciones, pero sitúa por encima de ellos, en el último escalón, a los filósofos. El hecho de que el filósofo sea el punto más alto de la escala, antes de la liberación final, lo sitúa como el verdadero «iniciado y purificado» que postulan las *teletai* como candidato a la vida entre los dioses[53].

La transposición platónica sobre los textos de Píndaro y Empédocles está clara, pero, yendo aún un paso más adelante, he de señalar que no tenemos constancia de jerarquía alguna en los textos órficos que conservamos. Y es muy significativa su ausencia de las laminillas de oro. Así que, a partir de los materiales que tenemos, parece más verosímil pensar que la idea de la jerarquía de las reencarnaciones es una innovación culta y aristocrática, nacida en ámbito suritálico y asumida por Empédocles y por Píndaro, que se ve notablemente desarrollada y moralizada por Platón. El motivo es que Platón aceptaría con mayor agrado que el alma purificada en diversas vidas fuera progresando y que la forma más alta de dicho progreso fuera la vida del filósofo, como antesala de la liberación final, en vez de considerar, como parece que harían los órficos, que el transcurso de un determinado espacio de tiempo y/o la práctica ritual adecuada eran los factores necesarios para lograr la salvación final del alma. Nos explicamos así, aún mejor, que en el *Menón* 81b, cuando habla de doctrina órfica, Platón no cite a los propios órficos, sino a Píndaro, su apoyo más firme en el proceso de transposición.

52 Emped. fr. 132 + 133 Wright (B 146 + 147 D.-K., *OF* 448) [T 25a].
53 Cf. Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].

6.5. El largo plazo hasta la liberación

Una cuestión difícil de dilucidar es si para los órficos el castigo del alma a pasar por sucesivas reencarnaciones correspondía o no a un plazo prefijado y, si es así, cuál sería este plazo.

Platón cuenta en el *Fedro* que las almas que han perdido su privilegio pasan por un período de diez mil años antes de poder regresar a su lugar de origen, el universo supraceleste; sólo algunas especialmente puras tienen oportunidad de hacerlo al cabo de tres mil años, mientras que otras son llamadas a juicio y expían su pena en lugares subterráneos[54]. En la *República*, en cambio, señala que el viaje subterráneo al que se habían visto sometidas las almas condenadas había durado mil años[55].

La creencia órfica sobre el particular no es fácil de definir, ya que puede que variara a lo largo del tiempo o incluso que fuera diferente según lugares, épocas o incluso sacerdotes. Empédocles señala que los démones «han de vagar por tiempos tres veces incontables» o «treinta mil estaciones», ya que la frase es ambigua[56]. Heródoto atribuye a los egipcios la teoría asumida por «algunos griegos» según la cual el ciclo de reencarnaciones dura tres mil años[57]. Por su parte, Píndaro sostiene que Perséfone acepta «al noveno año» el cumplimiento del castigo por su antiguo duelo, momento a partir del cual las almas vuelven hacia el sol de arriba[58]. En cambio en la *Olímpica* segunda nos ofrece otra versión:

54 Pl. *Phaedr.* 248e (*OF* 459) [T 31].
55 Pl. *Resp.* 615a [T 46].
56 Emped. fr. 107 Wright (B 115 D.-K., *OF* 449) [T 31a]. Cf. Rashed 2001 253, quien cree que 30.000 estaciones» son en realidad 10.000 años, así como las puntualizaciones de Primavesi 2001.
57 Hdt. 2.123.1 (*OF* 423) [T 27a].
58 Pind. fr. 133 Maehl. = fr. 65 Cannatà Fera, citado por Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25].

Y cuantos han tenido el valor de mantener por tercera vez
en uno y otro mundo su alma absolutamente apartada de lo injusto,
recorren el camino de Zeus hasta el baluarte de Crono[59].

Parece, pues, referirse a tres vidas en la tierra y otras tres en el Hades; el baluarte de Crono está en la Isla de los Bienaventurados.

Aún contamos con un testimonio de Proclo, que nos informa de que en la doctrina órfica, la purificación de las almas hasta conseguir su liberación final se lleva a cabo, tanto en el otro mundo, en una especie de prisiones, como en sucesivas reencarnaciones en éste:

> Por tal motivo, Platón (*Resp.* 615e) atribuye los mil años a las almas sometidas a Plutón. En cuanto a Orfeo, las lleva durante trescientos años desde los lugares subterráneos y las prisiones de allí a su nacimiento y hace de las tres centurias el símbolo del período completo de la purificación de las almas humanas, de acuerdo con el modo en que han vivido durante su tránsito por la generación[60].

Tenemos, pues, diversas fuentes que atribuyen a los órficos (o bien proponen, sin citar fuente) plazos distintos para la salvación del alma. Es complicado decidir cuál de ellas refleja con mayor fidelidad el pensamiento órfico. Dificulta la decisión la existencia de diversas posibilidades: bien de que los números no sean exactos, sino que indiquen de modo genérico períodos largos de tiempo (no olvidemos que Proclo dice que «las tres centurias son un símbolo»), bien de que la fuente órfica original, si es que marcaba algún plazo, lo diera como plazo posible «pueden vagar por miles de años», sin especificar que tienen que hacerlo. En todo caso es destacable que casi siempre se habla de múltiplos de tres, a veces de tres veces tres.

6.6. La norma divina que preside la reencarnación

Platón en el *Fedro* enuncia la jerarquía de las reencarnaciones como obedeciendo a un «Precepto de Adrastea»[61], mientras que Empédocles

59 Pind. *Ol.* 2.68-70 (*OF* 445) [T 31b].
60 Procl. *in Pl. Remp.* II 173.12 Kroll (*OF* 346) [T 31c].
61 Pl. *Phaedr.* 248d (*OF* 459) [T 31].

atribuye la duración de las reencarnaciones a un decreto de Necesidad (Ἀνάγκη)[62]. Esta última rige el proceso de reencarnaciones descrito en el mito de Er en la *República* y el filósofo describe su gigantesco huso en el centro del escenario infernal[63]. Ambos nombres, Necesidad y Adrastea, aparecen en la tradición órfica e incluso en un fragmento de la Teogonía de Jerónimo y Helanico se mencionan como dos nombres de la misma divinidad:

> Se unió a él Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Adrastea, incorpórea y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando sus confines[64].

Se trata de una personificación que no aparece en Hesíodo. A juzgar por los significados de sus nombres (Necesidad y «aquella de la que no se puede huir») y por el hecho de que es emparejada a Tiempo desde el comienzo del Universo, parece representar en el mundo órfico la norma a la que el tiempo está sometido en la ordenación del cosmos, expresada por el alcance de sus brazos. No obstante no conservamos ningún pasaje órfico en que se atribuya a esta diosa una función determinada en la duración de la reencarnación.

6.7. Conclusiones

Del análisis de los datos se deducen algunas conclusiones.

Platón basa a menudo sus ideas sobre la inmortalidad del alma y su transmigración en fuentes órficas, siguiendo una línea de pensamiento que no era mayoritaria en Grecia, sino, por el contrario, considerada extraña y a menudo de origen extranjero. En la creencia órfica se separa taxativamente un cuerpo mortal de un alma inmortal que, a diferencia de la situación descrita por Homero en el Hades, mantendría su capacidad de conocer y de sentir. Tal manera de pensar parece haber sido compartida, en una complicada historia de influjos mutuos, por los pitagóricos y parece haber influido sobre otros poetas como Píndaro o Empédocles. Platón atribuye estas doctrinas a diversas fuentes, bien a poemas del propio Orfeo (casi nunca citado por su nom-

62 Emped. fr. 107.1 Wright (B 115.1 D.-K., *OF* 449) [T 31a].
63 Pl. *Resp.* 616c.
64 Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161.8 Westerink = *OF* 77) [T 31d].

bre), bien a interpretaciones de sus seguidores, bien a otros poetas divinos, entre los que situamos a Píndaro y a Empédocles. Tal postulado le sirve a diversos propósitos de su propio sistema[65], desde una forma de inducir a los ciudadanos a no comportarse injustamente por miedo a castigos en el Más Allá, hasta para fundamentar su teoría de la reminiscencia.

No se hace eco de una propuesta órfica, que conocemos a través de Aristóteles, según la cual el alma podía ser inspirada con el aire. En cambio, introduce lo que parece ser una innovación suritálica y aristocrática de la doctrina órfica, según la cual las almas pasan por una especie de jerarquía de reencarnaciones, en cuya cima sitúa a los filósofos, por encima de gobernantes, atletas y poetas, que parecían ocupar estos primeros puestos en sus fuentes. Atribuye la norma de esta jerarquía a Ananque-Adrastea, que es una diosa órfica, pero que no nos consta que haya tenido ningún papel en tal jerarquía en los poemas atribuidos al bardo tracio. La innovación platónica se extiende a todo el ciclo descrito en el *Fedro*, en donde hay imaginería órfica, pero puesta al servicio de una doctrina que es absolutamente nueva.

No queda claro en qué medida Platón es fiel a la doctrina órfica respecto a los plazos durante los cuales el alma se ve obligada a transmigrar hasta cumplir su última reencarnación y alcanzar la liberación. En todo caso, parece que tales plazos tampoco estaban claros en sus fuentes.

Asimismo, con respecto al final del camino, el filósofo prefiere aceptar, con Píndaro, que las almas de los justos (que él interesadamente identifica con las de los filósofos), estarán cerca de los dioses, antes que admitir que se convierten en dioses, como parecía ser el postulado órfico.

La cuestión de los posibles influjos órficos en las ideas platónicas acerca de la inmortalidad y transmigración de las almas no queda, sin embargo agotada. Faltan aún por dilucidar algunas cuestiones importantes, como las relaciones entre el alma y el cuerpo (que serán tratadas en § 7), el mito de Dioniso y los Titanes (que se discutirá en § 8), las visiones del Más Allá (que se analizarán en § 9) y la intervención en el proceso de dos principios, la justicia y la retribución (que se verán en § 10).

65 Cf. § 9.

7. ALMA Y CUERPO: ΣΩΜΑ / ΣΗΜΑ

7.1. Una discusión etimológica

Platón se ocupa de la relación entre el alma y el cuerpo en un lugar que parece bastante inapropiado, el *Crátilo*, en el curso de una discusión sobre etimologías, aparentemente un asunto intrascendente. Y sin embargo, las pocas líneas que el filósofo destina a la cuestión tienen un inmenso calado filosófico, han sido muy influyentes y han dado lugar a una larga discusión. Debemos, pues, examinarlas con especial atención, por ambos motivos, por su importancia filosófica y por el escaso acuerdo que se ha alcanzado sobre ellas. Y es que, pese a que el pasaje ha sido citado y comentado hasta el tópico, la lectura de la ya considerable bibliografía en la que se ha tratado con cierto detenimiento nos sorprende con una abismal diferencia de interpretaciones, tanto en lo que se refiere a su sentido como a las posibles fuentes de Platón[1]. Se

1 Cf. Lobeck 1829, 795ss.; Tannery 1901, 314ss.; Rohde 1907, 130, n. 2; Adams 1908, 96ss.; Wilamowitz 1931-1932, I 199; Rathmann 1933, 65; 82; Nilsson 1935, 205ss.; Thomas 1938, 51s.; Boyancé 1941, 160; Linforth 1941, 147s.; id., 1944, 295ss.; Ziegler 1942, 1378ss.; Dodds 1951, 148ss.; id. 1959, 296ss.; Guthrie 1952, 156ss.; id. ²1968, 311; Moulinier 1955, 27ss.; Timpanaro Cardini 1962, II 228ss.; Valgiglio 1966, 126ss.; Burkert 1972, 126 n. 33; 248 n. 47; Rehrenböck 1975, 17ss.; Alderink 1981, 62; Vogel 1981, 79ss.; Sfameni Gasparro 1984, 144; Ferwerda 1985; Casadio 1987, 389ss.; id. 1991, 123ss.; Joubaud 1991, 194ss.; Baxter 1992, 101s.; Riedweg 1995, 46; Sorel 1995, 81s.; Bernabé 1995a (de donde procede la mayoría de lo que aquí se dice); Kahn 1997, 59s.; Zhmud 1997, 123.

implican además en el estudio de este testimonio crucial cuestiones más profundas que la mera referencia platónica a etimologías ajenas, especialmente una importantísima: lo que Platón debe al orfismo en la configuración de su teoría sobre el alma.

Los motivos que han dado pie a la discusión generada en torno a este texto se deben, en parte, al propio Platón; en parte, a los autores modernos. Platón asume una parte de culpa por su escasa pulcritud a la hora de citar sus fuentes, por su particular posición respecto a la doctrina órfica, que le hace citar la literatura atribuida a Orfeo de modo muy sibilino, y por lo que venimos llamando «transposición», esto es, su hábito de incorporar aportaciones ajenas dentro de su propio sistema, a costa de alterar profundamente su sentido. En este pasaje en concreto, Platón muestra una dicción particularmente intrincada y oscura en la que se confunden en gran medida lo propio y lo ajeno.

En cuanto a los motivos de esta situación cuya responsabilidad atañe a los autores modernos, podría citar: la inmensidad de la bibliografía platónica, que explica que a menudo trabajos interesantísimos no hayan sido leídos por estudiosos posteriores[2], el *parti pris* antiórfico de ciertos autores, especialmente la línea de interpretación que parte de Wilamowitz y pasa por Linforth y Dodds[3], tendente a minimizar el valor de los testimonios sobre orfismo en época antigua (este pasaje ha sido un terreno especialmente propicio para las escaramuzas antiórficas), la tendencia a aceptar por inercia interpretaciones de comentaristas prestigiosos sin atender a algunas pistas, creo que muy claras, del propio texto[4] y, sobre todo, el hecho de que algunos documentos importantísimos para el conocimiento del orfismo, como el *Papiro de*

2 Ejemplos muy significativos son Rathmann 1933, 65; Nilsson 1935, 205 y Timpanaro Cardini 1962, 59, que contienen sugerencias muy valiosas y, sin embargo, apenas han sido citados, o Rehrenböck 1975, que, pese a su título inequívoco, y estar en una revista de difusión normal y en lengua alemana, no es conocido por estudiosos posteriores con afán de exhaustividad como Alderink 1981 o Ferwerda 1985. En Vogel 1981 no aparece prácticamente ninguno de los trabajos fundamentales anteriores y en Joubaud 1991 se muestran las mismas carencias bibliográficas, que conducen a una interpretación bastante superficial.

3 Sobre todo, Wilamowitz 1931-1932; Linforth 1941 y Dodds 1951.

4 El caso más notorio de lo primero es el de unas líneas de Dodds 1951, 169 s., n. 87, mil veces citadas, prácticamente sin crítica, si bien, en mi opinión, este prestigioso autor llega a conclusiones erróneas, y de lo segundo, la interpretación de tres palabras clave del texto: μοι, δοκοῦσι y μάλιστα.

Derveni o las láminas de hueso de Olbia, han sido divulgados en fecha relativamente reciente, por lo que su incorporación a la discusión ha sido muy tardía.

Por todos estos motivos, me parece necesario dedicarle particular atención a este texto, por más que sea uno de los más trillados de la filología platónica. Muchas de las interpretaciones que considero erróneas se han suscitado, a mi parecer, por no haber prestado la debida atención a los términos precisos del texto griego; por tal motivo, y excepcionalmente, también lo presento aquí.

> καὶ γὰρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τωι νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτωι σημαίνει ἃ ἂν σημαίνηι ἡ ψυχή, καὶ ταύτηι σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα (sc. σῶμα), ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώιζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσηι τὰ ὀφειλόμενα, {τὸ} σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα.
>
> En efecto algunos afirman que éste [el cuerpo] es sepultura del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se le llama correctamente «signo». Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia[5], es «salvamento»[6] del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra[7].

5 Sigue dependiendo de δοκοῦσι, aunque hay cambio de sujeto (ahora es ἡ ψυχή). Todos los infinitivos del final del pasaje dependen de δοκοῦσι, aunque οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα sólo es sujeto del primero. De ahí que me parezcan erradas traducciones como las siguientes: «But I think that the Orphic poets gave it this name...: they think it has he body...» (Fowler 1953); «in the Orphic interpretation...» (Ferwerda 1985, 257); o «ils disent que, pour être gardée...» (Moulinier 1955, 24). Más adecuada es la de Colli 1981, 146 «siano stati sopratutto i seguaci di Orfeo ad aver stabilito questo nome, ...Tale carcere, dunque...è...»), cf. asimismo Rehrenböck 1975, 25.

6 Expresado aquí sin duda por Platón como si σῶμα fuera el nombre de acción en -μα de σώιζω. De ahí mi tradución.

7 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32].

7.2. El cuerpo como sepultura del alma

Platón asevera que los motivos aducidos por algunos que afirman que el cuerpo es un σῆμα del alma son dos[8]: a) la suposición de que el alma estuviera sepultada en su presente situación, que no puede ser otra que la de estar dentro del cuerpo, durante la vida de la persona, y b) porque el alma «da señales» o se manifiesta a través del cuerpo. Los dos motivos responden a dos sentidos de la palabra σῆμα, «señal» y «sepultura».

La primera de estas dos posibilidades aparece también aludida en el *Gorgias*[9]:

> Y nosotros en realidad quizá estamos muertos; al menos yo le he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura.

En este caso, para hacer referencia a la fuente de esta doctrina, en lugar de «algunos afirman» del ejemplo anterior, Platón nos dice que se trata de algo oído de un sabio.

Hallamos una nueva referencia a esta misma idea en un pasaje de Filolao, transmitido por Clemente de Alejandría:

> Y es adecuado acordarse del dicho de Filolao[10]. Dice el pitagórico lo siguiente: «Lo testimonian también los antiguos teólogos y adivinos: que en cumplimiento de cierto castigo el alma está uncida al cuerpo y está enterrada en él como en una sepultura»[11].

Está claro que Filolao no se refiere a ideas propias, sino a una tradición anterior a él, atribuida a «antiguos teólogos y adivinos». Ni siquiera está claro que comparta esta idea[12] y la presencia de καί no debe implicarlo necesariamente[13]. De hecho, hay motivos para pensar que esta declaración no se compadece demasiado bien con las ideas pitagóricas sobre el alma presentes en otros fragmentos de Filolao[14], en que se presenta al cuerpo amado por el alma (en la medida en que no podría servirse de los sentidos sin él) o al alma como harmonía de constituyentes físicos del cuerpo[15]. Ello ha llevado a algunos intérpretes a dudar de la autenticidad de algunos de estos fragmentos o de todos y a postular que éste ha sido reelaborado a partir del pasaje del *Crátilo* o falsificado por fuentes doxográficas tardías[16]. Los argumentos que se han dado para sostener esta idea son, en suma, los siguientes[17]:

a) Parece haber en el pasaje de Filolao una contaminación entre la etimología de σῆμα y la de σῴζω. En mi opinión, esta contaminación es sólo aparente. Filolao se remite a lo que podía hallarse en la fuente órfica: el cuerpo sepultura, la unción del alma al cuerpo, el castigo. No hay referencia a la relación con σῴζω y a la doctrina del cuerpo como recinto protector porque una y otra son platónicas, no órficas. Por el contrario, lo que en mi opinión ha ocurrido es que Platón, que conoce la misma fuente órfica que Filolao, ha aislado en nuestro pasaje del *Crátilo*, con intención de corregir la idea órfica del cuerpo, el juego etimológico σῶμα-σῆμα y le ha aplicado a la teoría del cuerpo-cárcel (solidaria con la del cuerpo-sepultura) una corrección etimológica (la relación con σῴζω) para desvirtuarla.

b) Se le achaca una forma «laxa» de citar que sería indicio de una reminiscencia lingüística del *Crátilo*. A ello tendría yo que oponer: a) que la «laxa forma de citar» sería achacable al 90% de nuestras citas antiguas, y b) lo más sorprendente sería que la fuente a la que le deberíamos estas «reminiscencias del *Crátilo*» se hubiera tomado el trabajo de pasar el texto a dorio y de añadir la atribución a los θεόλογοι καὶ μάντιες.

c) También ha resultado sospechosa la «ajustada harmonía» entre este pasaje y el fr. 60 Rose de Aristóteles[18]. Pero ¿qué mejor razón

8 Marcados en el texto por ὡς y por καὶ διότι αὖ.
9 Pl. *Gorg.* 493a (*OF* 430 II) [T 33].
10 Philol. 44 B 14 D.-K. (= fr. 14 Timpanaro-Cardini II 224 ss = p. 402ss. Huffman [T 32a]. No obstante se han suscitado dudas sobre la autenticidad de este pasaje, como veremos inmediatamente.
11 Clem. Al. *Strom.* 3.3.17.1 (*OF* 430 III).
12 Cf. el balance de posibilidades, con bibliografía, en Casadio 1987, 230.
13 Rehrenböck 1975, 18.

14 Philol. 44 B 22 y 23 D.-K. (= fr. 22-23 Timpanaro Cardini II 244 ss.).
15 En consecuencia, Burkert 1972, 246-249 ve viciada su interpretación –en mi opinión– por el postulado previo de que la doctrina del σῶμα-σῆμα no puede ser órfica, mientras que Ferwerda 1985 270, llevado por el mismo prejuicio, trata de forzar el sentido de la fórmula σῶμα-σῆμα, en vez de concluir que lo más fácil es que la fórmula no sea de origen pitagórico. Más lógico parece el proceder de Casadio 1991, 124 n. 9.
16 Wilamowitz 1919, II 89; Frank 1923, 301; Burkert 1972, 230 n. 53.
17 Cf. Rehrenböck 1975, 19, con bibliografía.
18 Burkert 1972, 230 n. 53. Sobre el fr. 60 Rose, cf. *infra*.

puede haber para explicar esta «ajustada harmonía» que la derivación de ambos fragmentos de una fuente común, que no sería otra que el pasaje órfico?

Todas estas razones y otras[19] me convencen de que no hay motivos serios para dudar del testimonio de Clemente y parecen una muestra más de cómo, en ocasiones, las sospechas sobre la autenticidad de un pasaje se derivan de que su testimonio no coincide con una hipótesis previa[20].

Por otra parte, la doble denominación «antiguos teólogos y adivinos» no se aviene tampoco con un contexto pitagórico, como reiteradas veces se ha dicho[21]: «teólogos» (θεόλογοι) es palabra habitualmente utilizada para referirse a quienes escriben poemas sobre la divinidad, sobre todo, a Orfeo. Y también los órficos pueden tildarse de «adivinos», si se tiene en cuenta que se les atribuye la autoría de múltiples oráculos (χρησμοί). Así pues, lo más probable es que Filolao aludiera a una teoría más antigua, órfica, sobre el alma y no debemos excluir que pudiera ser con intención de rebatirla.

Por fin, en Aristóteles[22] hallamos atribuida a «los que pronuncian las *teletai*» la doctrina de que el alma aparece uncida a un cuerpo muerto, con la que el Estagirita compara burlonamente el caso de los condenados etruscos que son atados a un cadáver[23]. Obviamente las personas a quienes se atribuyen las *teletai* no pueden ser otros que los órficos. Aristóteles no menciona a Orfeo por su nombre porque no creía que este personaje fuera realmente autor de la poesía que se le atribuía[24].

19 Cf. las críticas de Ziegler 1942, 1380 y Casadio 1991, 124 n. 9, contra quienes dudan de la autenticidad de este fragmento.
20 Timpanaro Cardini 1962, II p. 106s. en la nota introductoria 5, llega a la conclusión de que, incluso si aceptamos que Filolao se mostró partidario de la teoría del cuerpo-sepultura, la contradicción de estas afirmaciones con la teoría del alma-harmonía (física) no sería tan grande. Pienso que no es preciso llegar a esto.
21 Cf. Boyancé 1941, 160; Bianchi 1976, 66 y, sobre todo, Casadio 1987, 390, que considera y descarta otras posibilidades (como la de Pitágoras, expuesta con poco entusiasmo por Burkert 1972, 248 n. 47). Cf. § 2.4.
22 Aristot. fr. 60 Rose, en Iamblich. *Protr.* 77.27 Des Places (*OF* 430 V) [T 32b].
23 Cf. la fraseología muy similar de Cic. fr. 112 Grilli: *ut interdum veteres illi sive vates sive in sacris initiisque tradendis divinae mentis interpretes* (= Aug. *c. Iul.* 4.15.78 también recogido en Aristot. fr. 60 Rose = *OF* 430 IV).
24 West 1983, 21 n. 52: cf. también Burkert 1977, 248 y nota 47, así como § 4.2 respecto a las referencias del Estagirita a las teogonías órficas.

Por su parte, Ferwerda[25] argumenta que σῆμα no significaba originalmente «tumba», sino «monumento funerario» (*memorial sign*, *Denkmal*), erigido para conservar vivo el recuerdo del muerto, e intenta, a partir de ello, una posible línea de interpretación de la fórmula en la que el cuerpo tendría una consideración menos negativa. Sin embargo, los contextos de las fuentes que nos transmiten esta declaración (Filolao, Platón, Aristóteles) no parecen ofrecer dudas de que la interpretación negativa es la única asumible. En efecto, baste observar que Platón suscita este tema después de haber citado un fragmento de Eurípides que tiene también notables resonancias órficas, sobre todo en lo que se refiere a la inversión de valoraciones sobre la vida y la muerte[26]:

> ¿Quién sabe si vivir es haber muerto
> y se considera haber muerto vivir abajo?

Aún hemos de añadir par de textos órficos que hablan de la contraposición entre cuerpo y alma en relación con la muerte y la vida. Son muy breves, pero muy interesantes. Aparecieron en las excavaciones de la ciudad de Olbia, en la orilla occidental del Dnieper, cerca de su desembocadura en el Mar Negro. Se trata de *graffiti* sobre láminas de hueso, datados con seguridad a principios del siglo V a.C., y uno de ellos dice así:

> Vida, muerte, vida | verdad | Dio(niso) | órficos[27].

El brevísimo texto (casi un eslogan) se refiere a la existencia de una nueva vida tras la muerte y coincide con la idea de que «haber muerto es vivir», enunciada por Eurípides. Lo que se define como «verdad» debe ser tal doctrina; de modo que la mentira sería la idea contraria, mantenida por el común de la gente, según la cual quien muere pierde definitivamente la vida y queda convertido en una sombra inane en el

25 Ferwerda 1985, 271.
26 Eur. *Polyid.* fr. 638 Kannicht [T 33b]. Cf. una afirmación similar en Eur. *Phrix.* fr. 833 Kannicht [T 33a]: «¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto / y morir es vivir?», sobre los cuales cf. Bernabé 2007c. En este trabajo parafraseo el sentido de los dos fragmentos de Eurípides: «No parece probable, pero es posible y yo quisiera que lo fuera (traduzco con esta frase el «quien sabe si») que lo que se denomina y se considera «vivir» (es decir, nuestra existencia en este mundo) es en realidad haber muerto, y lo que se denomina y se considera «haber muerto» es llevar una vida (que sería la auténtica) en el Hades».
27 *IOlb.* 94a Dubois (*OF* 463) [T 33c]. Cf. la bibliografía citada en Intr. n. 8.

Hades. Las otras dos palabras son profundamente reveladoras. La primera, la alusión a Dioniso, el dios bajo cuyo patrocinio se encontraría esta verdad, y luego, la referencia a un grupo que se autodenomina «órficos», lo que indica que había en el V a.C. algunos practicantes de la religión dionisíaca que se consideraban a sí mismos seguidores de Orfeo. El breve texto documenta, pues, la existencia de una variante de la religión dionisíaca, practicada por un grupo de personas que toman como garante de sus creencias a Orfeo y que considera una verdad que hay vida después de la muerte. En efecto, en otra laminilla de la misma procedencia, leemos:

> Dion(iso) | mentira verdad | cuerpo alma[28].

De nuevo Dioniso aparece para estos fieles como patrón de una verdad, asociada ahora al alma como lo verdadero, lo estable, frente a la mentira del cuerpo, lo que creemos que es vida, una falsa vida. Una doctrina compatible con la del 'cuerpo-sepultura' (σῶμα-σῆμα), a la que acabo de aludir.

7.3. El cuerpo como «señal» o «manifestación» del alma

Sócrates, además de la interpretación de σῆμα como «sepultura» se hace eco de una segunda, la de «señal» o «manifestación» del alma, y no parece considerarla contradictoria con la primera, ya que el infinitivo καλεῖσθαι indica que el texto sigue dependiendo de τινές φασιν. El primer καί une el infinitivo εἶναι con καλεῖσθαι. El segundo καί tiene valor adverbial, «también». Por ello es obvio que presenta esta interpretación como complementaria y no excluyente de la primera.

Ante esta situación, en la que Sócrates atribuye a los mismos τινες dos interpretaciones de la relación de σῶμα con σῆμα, caben diversas opciones:

a) La primera es que Sócrates se refiere a un solo texto en que se afirmaba que σῶμα es σῆμα y se daban ambas interpretaciones. De ser así, el plural del indefinido tendría un valor meramente distanciador.

b) La segunda es que se hace eco de dos textos, posibilidad en la que caben, a su vez, dos soluciones:

28 *IOlb*. 94c Dubois (*OF* 465) [T 33d].

b_1) que en uno de los textos se afirmara que σῶμα es σῆμα sin aclaración alguna y en otro se dieran las dos interpretaciones, y

b_2) que se afirmara en uno que σῶμα es σῆμα con la primera interpretación (expresa o supuesta) y en el segundo se corrigiera (o mejor, se ampliara y enriqueciera) la etimología del primero; y por fin,

c) La tercera opción posible es que Sócrates se refiere a tres textos, uno en que se manifestaba que σῶμα es σῆμα sin aclaración alguna y otros dos en que se daban sendas explicaciones (c_1: el cuerpo es σῆμα, entendiéndolo como «sepultura», porque el alma está sepultada en el cuerpo, y c_2: el cuerpo es σῆμα, entendiéndolo como «señal», porque el alma da señales a través de él).

La tercera parece más que improbable. Lo más verosímil es que Sócrates conociera directamente o de oídas un comentario exegético al eslogan «σῶμα, σῆμα» en que se explicaba que el verdadero sentido de σῆμα es «manifestación». Todo parece indicar que en el texto originario aparecía σῆμα asociado a σῶμα (probablemente en forma de un mero juego de palabras asociativo, fácil de recordar y que, al tiempo «suena» a una especie de etimología, del tipo *traduttore traditore*) y σῆμα tenía el evidente valor de 'sepultura', para evidenciar un fuerte contraste entre vida/muerte, verdadera vida/verdadera muerte. En cambio, la explicación como «manifestación» tiene todo el aspecto de ser una etimología erudita, propuesta en el siglo IV a.C. para explicar el texto anterior y que atribuiríamos sin demasiadas dudas a los que hemos llamado «intérpretes» de la palabra órfica. Primero, porque el procedimiento de dulcificar expresiones crudas antiguas era muy propio de ellos, pero sobre todo, porque la apostilla καὶ ταύτηι σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι es típica de estos comentaristas que creen estar en posesión del significado «correcto» de los textos antiguos[29].

En todo caso, hay una cosa que me parece clara: que si, como parece, se trata de más de un texto, pertenecerían al mismo círculo, a algo equiparable con una facción ideológica, un grupo de personas con cierta afinidad entre ellas, que permitiera aludirlos como un solo grupo («algunos» τινες) y presentar ambas explicaciones como procedentes de ese único grupo.

29 Cf. por ejemplo, *P. Derv*. col. XXIII 1-2, en un comentario sobre Océano: καὶ το[ῖς] μὲν πολλοῖς ἄδηλόν ἐστιν, τοῖς δὲ ὀρθῶς γινώσκουσιν εὔδηλον, ὅτι 'Ωκεανός' ἐστιν ὁ ἀήρ «y a la gente no le resulta claro, pero para los que entienden correctamente es evidente que Océano es el aire».

7.4. Sobre el valor de θέσθαι

He traducido θέσθαι por «le pusieron». El verbo τίθημι aparece muchas veces en el *Crátilo*[30], sobre todo aplicado al «legislador» (νομοθέτης) en su función de aplicar un determinado nombre a una determinada cosa. De alguna forma parece como si en el pasaje que estamos estudiando se atribuyera a los órficos una función de «denominadores» en el origen de los tiempos. Señala Boyancé[31] que no es fácil crer que Sócrates entienda que los órficos fueron los primeros en usar la palabra σῶμα, dado que la encontramos, por ejemplo, en un autor tan sobradamente conocido por los griegos como Homero. Pero el uso de θέσθαι en nuestro pasaje puede tener varias explicaciones. Una, que en las cronologías antiguas Orfeo aparece habitualmente como más antiguo que Homero, por lo que se le situaría prácticamente en el origen de la literatura. Otra, que en Homero el sentido habitual de σῶμα es el de «cadáver», no el de «cuerpo» de un ser vivo[32]. La innovación de los órficos habría sido entonces usar σῶμα, en lugar de δέμας o de otro término similar, en un uso técnico para «cuerpo» opuesto a «alma» (ψυχή). Ello es, por otra parte, bastante verosímil: los órficos habían preferido σῶμα para designar al cuerpo, porque la imagen del cuerpo muerto, del cadáver que envuelve el alma en su tránsito por este mundo se avenía mejor que ninguna otra con su sistema de creencias.

7.5. ¿De quién es la etimología de σῶμα a partir de σώιζω?

Pero el problema más importante del pasaje es determinar de quién procede la etimología que relaciona σῶμα con σώιζω «salvar», para lo cual conviene examinar primero las palabras introductorias de la frase: «sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque ...» (δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα κτλ.), sobre las que la crítica parece haber hecho un considerable ejercicio de mala interpretación. Comencemos por

30 Cf. los pasajes citados por Rehrenböck 1975, 26 n. 61.
31 Boyancé 1941, 160.
32 Cf. la contraposición entre la frase σῶμα-σῆμα y el ideario homérico que traza Ferwerda 1985, 266ss.

μέντοι, una partícula adversativa. Su presencia implica que va a introducirse una refutación de la interpretación anterior (que se bifurcaba en dos, pero no contradictorias entre sí), esto es, que ahora va a ofrecerse una propuesta alternativa a la de σῶμα-σῆμα en bloque, tanto si σῆμα significa «tumba» o «manifestación» o, como parece interpretar Sócrates, las dos cosas. En cuanto a δοκοῦσι ... μοι, «me parece» del que dependen todos los infinitivos siguientes, ¿qué otra cosa puede expresar sino el parecer del propio Sócrates?

La inmensa mayoría de los estudiosos no ha reparado en que en el texto se indica con claridad meridiana que la última etimología propuesta es de Sócrates y no de los órficos. Y ello, pese a que ya lo habían advertido Tannery[33], Rathmann[34] y Boyancé[35], y a pesar de que manifestaron sus dudas sobre la atribución de esta etimología a los órficos Nilsson[36] y Timpanaro Cardini[37]. También Rehrenböck, tras un impecable análisis de esta parte del texto, vuelve a afirmar con claridad que la etimología es de Sócrates[38] pero después, salvo Casadio[39], nadie que yo sepa ha vuelto a darse cuenta de ello.

No cabe duda de que οὖν es una conclusión de Sócrates sobre su propio razonamiento (sigue dependiendo de δοκοῦσι ... μοι). Le parece, pues, que el cuerpo es «salvamento», no «sepultura» del alma, «como su propio nombre indica», sin duda porque interpreta

33 Tannery 1901, 314: «mais Socrate préfère dériver σῶμα de σώιζεσθαι».
34 Rathmann 1933, 65: «Socrates iocum non dissimulans σῶμα σώιζειν verbo explicat).
35 Boyancé 1941, 160: «non pas, a bien regarder les choses, qu'on nous dise (Platon) qu'ils (les Orphiques) l'avaient eux-mêmes proposée. Mais on suggère que c'est avec leur conception que le mot reçoit son explication le plus vraisemblable».
36 Nilsson 1935, 205: «It may, however, seem doubtful whether the etymologies (σῆμα-σημαίνειν, σῶμα-σώιζειν) are quoted from the Orphics or are Plato's own speculations. It may be doubted if such etymological speculations are appropriate for the Orphics, and it seems not unlikely that Plato added them as explanatory comments intended to illuminate the saying».
37 Timpanaro Cardini 1962, II 229: «che risente di tendenze culturali più vicine all'età di Socrate».
38 Rehrenböck 1975, 26: «bringt (Sokrates) vielmehr seine persöhnliche Meinung über die tatsächlichen Wortsetzer (!) zum Ausdruck. Ein Etymologe, der sich mit einem vorgegebenen Sprachsatz abfindet, ist doch nicht dasselbe wie ein Wortpräger».
39 Casadio 1987, 390: «ciò che Platone attribuisce agli Orfici è l'idea dell'espiazione delle colpe, non necesariamente il legame etimologico tra *sòma* e *sòzo*».

σῶμα como un nombre de acción en -μα sobre σώιζω, es decir, un nombre perfectamente construido desde el punto de vista morfológico; la forma en que Sócrates se vanagloria de su exactitud lingüística: «y que no hace falta cambiarle ni una letra» (καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα, una frase que, recordémoslo, sigue dependiendo de δοκοῦσι ... μοι, es decir, sigue formando parte de lo que a Sócrates «le parece») indica su propia satisfacción por haber hallado una etimología de σῶμα que, además de cubrir los requerimientos de quienes usan el nombre, es decir los órficos, es lingüísticamente más eficaz, porque no obliga a cambiar ω por η como ocurre con la etimología alternativa, a partir de σῆμα[40]. Como señala Rehrenböck[41], la expresión tiene un valor equivalente al de ἂν μὲν καὶ σμικρόν τις παρακλίνηι «aunque se le varíe poco» que se encuentra en la frase que precede inmediatamente al pasaje que estamos analizando (400b).

7.6. Un paralelo: interpretación de un texto hesiódico

Como apoyo último a la idea de que nos encontramos ante una etimología socrática, no órfica, voy a presentar un pasaje del todo paralelo y además casi contiguo al que nos ocupa; a propósito de la etimología de δαίμονες, Sócrates trae a colación a un texto de Hesíodo[42] y añade:

> ΣΩ. ὅτι οἶμαι ἐγὼ λέγειν αὐτὸν τὸ χρυσοῦν γένος οὐκ ἐκ χρυσοῦ πεφυκὸς ἀλλ' ἀγαθόν τε καὶ καλόν. τεκμήριον δέ μοί ἐστιν ὅτι καὶ ἡμᾶς φησιν σιδηροῦν εἶναι γένος. (...)
> ΣΩ. τοῦτο τοίνυν παντὸς μᾶλλον λέγει, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, τοὺς δαίμονας· ὅτι φρόνιμοι καὶ δαήμονες ἦσαν, "δαίμονας" αὐτοὺς ὠνόμασεν· καὶ ἔν γε τῆι ἀρχαίαι τῆι ἡμετέραι φωνῆι αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα. λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ πολλοὶ ὅσοι λέγουσιν ὡς, ἐπειδάν τις ἀγαθὸς ὢν τελευτήσηι, μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει καὶ γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν. ταύτηι οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ {τὸν δαήμονα} πάντ' ἄνδρα ὃς ἂν ἀγαθὸς ἦι, δαιμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα, καὶ ὀρθῶς "δαίμονα" καλεῖσθαι.

> SO. Que yo creo que él (Hesíodo) le llama «de oro» a esta raza no porque naciera del oro, sino porque era noble y bella. Y para mí es prueba de ello que afirma que nosotros somos una raza de hierro. (...)
> SO. Así pues, según me parece, eso más que nada es lo que él entiende por «démones»; como eran sensatos y sabios (δαήμονες), les dio el nombre de démones. Y en nuestra lengua antigua aparece el mismo nombre, así que tienen razón tanto él como los otros muchos poetas que dicen que, cuando un hombre bueno muere, gana un gran destino y honor y se torna en demon, de acuerdo con el nombre que corresponde a su prudencia. En ese sentido sostengo también yo que todo hombre que sea bueno es demónico y, tanto en vida como después de morir, recibe justamente el nombre de «demon»[43].

Este pasaje nunca, que yo sepa, ha sido malinterpretado, naturalmente porque gozamos de la ventaja de que conocemos el texto y el contexto de Hesíodo, pero estructuralmente es casi idéntico al que estamos estudiando. Para mayor facilidad, llamaré Crat.1 a *Crátilo* 400c y Crat.2 a *Crátilo* 397a. En ambos Sócrates expresa su parecer con el verbo δοκέω. Y reclama que su hipótesis es preferible a otras, expuestas o no (mediante el adverbio μάλιστα «sobre todo» en Crat.1, o la expresión παντὸς μᾶλλον «más que nada», en Crat.2). Asienta su hipótesis en la coherencia de un texto antiguo y prestigioso sobre el que se apoya: el órfico, en Crat.1; Hesíodo, en Crat.2. Su parecer consiste en proponer una nueva etimología: σῶμα-σώιζω, en Crat.1, y δαίμονες-δαήμονες, en Crat.2. Da razones, a su manera, lingüísticas: que «su propio nombre lo indica» y que «no hay que cambiar ni una letra», en Crat.1, y que la palabra a la que se remite se encuentra en «nuestra lengua antigua», en Crat.2. Lo curioso es que, pese a que en ambos casos expresa un parecer suyo, atribuye las intenciones del uso del término al autor que le sirve de fuente («me parece que los de Orfeo utilizaron este nombre sobre todo porque»...., en Crat.1; y «así que dice

40 No se trata, por tanto, como cree Ferwerda 1985, 275, de que Sócrates prefiera la etimología órfica porque no hay que cambiar una letra. En la traducción que da del pasaje en pág. 267, la frase va precedida de «In the Orphic interpretation...», un añadido totalmente innecesario. Además, no se trata de que la etimología de σῶμα se derive de σώιζω, sino directamente de σῶμα 'salvamento', un nombre de acción acuñado por Sócrates al efecto. Por eso no hay que cambiarle ni una letra.

41 Rehrenböck 1975, 26.

42 Hes. *Op.* 121-123, con una ligera variante textual.

43 Pl. *Crat.* 398a ss.

bien él [Hesíodo], igual que los otros poetas que...», en Crat.2). Pero también añade una conclusión lingüística propia: «en consecuencia me parece (sigue dependiendo de δοκοῦσι) que el cuerpo es 'salvamento' del alma», en Crat.1, y «sostengo que todo hombre que sea bueno es demónico y ... recibe justamente el nombre de demon», en Crat.2. Las similitudes se visualizarán mejor en el cuadro sinóptico comparativo entre ambos pasajes que ofrezco a continuación:

	Crat.1 (400 c)	Crat.2 (397 a)
Sócrates expresa su parecer	me parece δοκοῦσι ... μοι	según me parece ὡς ἐμοὶ δοκεῖ
Su hipótesis es preferible	le pusieron ... sobre todo μάλιστα θέσθαι	eso más que nada es lo que entiende παντὸς μᾶλλον λέγει
Pero sobre las propias bases del texto sobre el que se apoya	porque el alma paga castigo ὡς δίκην διδούσης ψυχῆς κτλ.	yo creo que le llama «de oro» a esta raza οἶμαι ἐγὼ λέγει αὐτόν τῆς τὸ χρυσοῦν γένος κτλ.
Propone una nueva etimología	donde puede verse sana y salva ἵνα σώιζηται	como eran sabios ὅτι ... δαήμονες ἦσαν
Se apoya en razones lingüísticas	como su propio nombre indica... y no hace falta cambiarle ni una letra ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται ... οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα	en nuestra lengua antigua aparece el mismo nombre ἔν γε τῆι ἀρχαίαι... φωνῆι αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα
Atribuye a su fuente una conclusión lingüístico-ideológica	que los Orfeo y los suyos le pusieron este nombre porque θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς ...	así que tienen razón, tanto él como otros muchos poetas λέγει οὖν καλῶς καὶ οὗτος καὶ ἄλλοι ποιηταὶ κτλ.
y otra a sí mismo	en consecuencia (me parece que)[44] es eso del alma εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο κτλ.	en ese sentido, sostengo también yo ταύτηι οὖν τίθεμαι καὶ ἐγὼ κτλ.

La estrecha semejanza entre ambos pasajes refuerza, creo, de un modo inequívoco la afirmación de que nos encontramos, también en

44 Digo que es una conclusión referida a sí mismo porque sigue dependiendo de ἐμοὶ ... δοκεῖ.

Crátilo 400c, ante una propuesta etimológica de Sócrates, no de su fuente, los órficos.

7.7. ¿A QUIÉN SE REFIERE «ALGUNOS»?

Ello nos lleva a otro punto importante. Si la segunda etimología es de Sócrates, la razón de aducir a los de Orfeo como fuente de su interpretación sólo es posible si éstos se identifican con los «algunos» (τινες) del párrafo anterior. Era esta la interpretación general antes de Wilamowitz y la que, después de la crítica de Dodds[45], sostienen aún autores como Guthrie y Casadio[46], con argumentos más de fondo que referidos a la forma del texto. Pero, como hemos visto, un análisis lingüístico del pasaje apoya también la interpretación. La corrección platónica a la relación etimológica entre σῶμα y σῆμα se hace sobre ideología órfica, porque eran también «Orfeo y los suyos» (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα) los que hablaban del σῶμα como σῆμα[47].

En efecto, una frase como «Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque» (μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ὡς ...), en que se pretende señalar el motivo principal (μάλιστα ... ὡς ...) por el que los órficos adoptaron este nombre para el cuerpo, sólo se explica si había otros motivos secundarios (de ahí la oposición marcada con μέντοι), y éstos no pueden ser otros sino la idea de que σῶμα es un σῆμα («sepultura» o «señal»), esto es, la doctrina atribuida a «algunos» (τινες). En otras palabras: Sócrates dice que acepta que el σῶμα se llama así porque puede considerarse un σῆμα (en su doble sentido), pero sobre todo, porque σώιζει al alma.

Entiendo, por tanto, que Sócrates comienza por citar a los órficos de una forma alusiva (τινες), práctica que es la corriente en el texto platónico, cuando de los órficos se trata[48]; pero, a la hora de introducir luego una interpretación que es suya, si bien está apoyada en las teorías de los órficos, no puede seguir diciendo «esos algunos» y ha de aludirlos ya por su nombre. Es como si dijéramos: «Incluso hubo uno que

45 Dodds 1951, 169 s., n. 87.
46 Guthrie 1950, 311 n. 3; 1975, 305 n. 1; Casadio 1987, 390; 1991, 123s., n. 9.
47 Sobre la expresión οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα cf. § 1.8.
48 Cf. § 2.

dijo que toda la vida es sueño», y poco más adelante: «me parece que la razón principal por la que Calderón escribió esa frase...», o bien: «Como ése que dijo: 'En un lugar de la Mancha de cuyo nombre no quiero acordarme' «, para añadir luego: «Pero yo creo que Cervantes no quería acordarse porque...» Afirmar que en el primer ejemplo Calderón tiene que ser distinto del «uno que dijo» y en el segundo Cervantes distinto del «ese que dijo» es sencillamente no entender nada. Por las razones expuestas, y por otras que añadiremos, τινες y οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα no tienen más remedio que referirse a una y la misma cosa.

Es preciso insistir en ello porque, aunque tradicionalmente se atribuía la etimología σῶμα-σῆμα a los órficos o, más ampliamente, al ámbito órfico-pitagórico[49], Wilamowitz[50] expresó sin dudas y sin argumentación alguna que era una elaboración pitagórica[51]. En la línea de Wilamowitz siguieron Thomas[52], Linforth[53], Dodds[54] y Moulinier[55]. Incluso Nilsson, que en un primer momento[56] no comprende por qué Wilamowitz niega el carácter órfico de la cita y reconoce que hay en ella «deep religious and ethical sense», acaba luego por creer que se había equivocado[57]. También Burkert cree que la doctrina σῶμα-σῆμα no puede ser órfica[58], mientras que Rehrenböck[59] considera que la interpretación desde el punto de vista lingüístico es concluyente, pese a que advierte que de ningún modo puede negarse la relación común que une la etimología σῶμα-σῆμα con la de σῶμα-σῴζω, citando algunos autores anteriores[60]. Probablemente sus conclusiones habrían sido

49 Cf. por ejemplo, Boeckh 1819, 180; Rohde 1907, II 130 n. 2; Harrison ^{3}1922, 616; Guthrie 1952, 156. Boyancé 1941, 160 pensó que se aludía a Filolao, en la referencia del *Crat.* (aunque en nota 3 interpreta que οἱ παλαιοὶ θεόλογοί τε καὶ μάντιες se refiere a los órficos).
50 Wilamowitz 1932, II 199.
51 Aunque no fue el primero en hacerlo; cf. bibliografía anterior en Rehrenböck 1975, 19 n. 19.
52 Thomas 1938, 51-52.
53 Linforth 1941, 147-148, quien asevera: «are certainly not presented as Orphic in any sense of the word», lo cual, según nuestra interpretación no es cierto.
54 Dodds 1951, 171 nota 95.
55 Moulinier 1955, 24-32.
56 Nilsson 1935, 205-207.
57 Nilsson 1956, 18 n. 1: «Ich habe mich geirrt».
58 Burkert 1972, 248 n. 47.
59 Rehrenböck 1975, 20.
60 Rathmann 1933, 64-65; Ziegler 1942, 1378; Guthrie 1950, 311 n. 3.

otras de no estar condicionados sus puntos de partida por la errónea reinterpretación lingüística del pasaje y por el prestigio de quienes la habían propuesto.

De todas estas críticas, la más citada es sin duda la de Dodds[61], quien considera la atribución de la doctrina del σῶμα-σῆμα a los órficos un «hoary error» y presenta tres argumentos contra tal atribución. Creo que es posible refutarlos uno por uno:

> a) «that what is attributed by Plato *Crat.* 400c to οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα is a derivation of σῶμα (τοῦτο τὸ ὄνομα) from σῴζειν, ἵνα σῴζηται (ἡ ψυχήν): this is placed beyond doubt by the words καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα which contrast σῶμα-σῴζω with σῶμα-σῆμα and σῆμα-σημαίνω.»

De todo lo que dice, lo único cierto es que καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα contrasta σῶμα-σῴζω con σῶμα-σῆμα y σῆμα-σημαίνω. Pero Dodds no parece haber visto que la frase va introducida por δοκοῦσι μέντοι μοι, circunstancia que nos obliga inmediatamente a atribuir la derivación de σῶμα a partir de σῴζειν a Sócrates, no a los órficos. Lo que Sócrates toma de los órficos son determinadas doctrinas sobre el alma que favorecen la nueva interpretación que ahora ofrece él mismo.

> b) «that σῶμα-σῆμα is attributed in the same passage to τινές without further specification».

Todo lo contrario, sí hay «further specification»: que la principal razón de haber usado el nombre era otra distinta de la alegada hasta ahora: la etimología que Sócrates inventa, apoyándose en sus propias concepciones; en palabras de Casadio[62] es la «alternativa alla razionalistica etimologia... che deriva *sòma* da *sèma* nel senso di 'segnale'».

> c) «that when an author says, 'Some persons connect σῶμα with σῆμα, but I think it was probably the Orphic poets who coined the word, deriving it from σῴζω', we cannot suppose 'the Orphic poets' to be either identical with, or included among 'some persons' (I am inclined to think this remains true even if μάλιστα is understood as qualifying ὡς δίκην διδούσης κτλ.)».

61 Dodds 1951, 169 s., n. 87.
62 Casadio 1987, 389 s.

Creo haber demostrado que no sólo es posible, sino relativamente corriente una forma de expresarse como la que Dodds considera imposible. Pero sobre todo, la traducción que ofrece sería correcta si los infinitivos no dependieran de δοκοῦσι ... μοι, indicando que todo lo que se dice, no sólo «it was probably the Orphic poets who coined the word», forma parte del parecer de Sócrates.

Lo que sí podría admitirse es que los órficos estuvieran «included among 'some persons'», es decir, que τινες tuviera un alcance superior al de sólo los órficos e incluyera también algunos pitagóricos. Hemos visto que no es verosímil que la doctrina σῶμα-σῆμα proceda de los pitagóricos, pero sí lo es que fuera conocida e incluso reinterpretada por ellos. Un par de argumentos apoyarían esta suposición: a) la doctrina de σῶμα-σῆμα era conocida por los pitagóricos, como nos demuestra la cita de Filolao[63], y b) en un pasaje del *Gorgias* que hemos analizado[64] podemos ver que existían interpretaciones etimologizantes de los viejos poemas órficos, algunas de ellas probablemente pitagóricas. En conclusión no es imposible que algunos pitagóricos pudieran haber discutido, tal vez asumido, la doctrina de σῶμα-σῆμα, aspecto de la cuestión en el que ha insistido West[65]. La contradicción, correctamente señalada por los estudiosos, entre una doctrina del cuerpo-sepultura del alma y la doctrina pitagórica del alma-harmonía podría salvarse precisamente si suponemos que pitagóricos como Filolao aceptaron el precepto σῶμα-σῆμα reinterpretándolo en el sentido de que σῆμα debía entenderse como aquello a través de lo cual el cuerpo «se manifiesta» (σημαίνει). Podría apoyar esta suposición que entre los fragmentos conservados de Filolao encontramos el mismo verbo σημαίνω dos veces (aunque una de ellas, como conjetura)[66]. Por último no sé qué alcance darle a una noticia de Clearco[67] que atribuye una cita similar a un pitagórico de nombre Euxíteo. Dado que no tenemos otra noticia de tal personaje, se ha considerado que tal vez no exista[68], pero

63 En Clem. Al. *Strom.* 3.3.17.1 (*OF* 430 III) [T 32a].
64 Pl. *Gorg.* 493ab (*OF* 430 II [T 33], 434 II) [T 40] cf. § 2.5.
65 West 1983, 22. Invierto, pues, la afirmación de Alderink 1981, 61: «That the Pythagoreans held the body to be the tomb of the soul is likely but whether it is also Orphic yet remains to be seen». Pienso que lo seguro es que era órfica y lo probable es que también pudo ser asumida en parte del ámbito pitagórico.
66 Philol. 44 B 5 y B 13 D.-K. (donde es conjetura de Diels).
67 Clearch. fr. 38 Wehrli.
68 Cf. Wellmann RE VI 1539, Wehrli (en nota a Clearch. fr. 38); Burkert 1972, 248 n. 47.

no tenemos datos ni para demostrarlo ni para negarlo taxativamente. En todo caso, el que Sócrates use φασιν en presente y θέσθαι en aoristo[69] apuntaría a que considera la doctrina del σῶμα-σῆμα como algo vivo en su época, mientras que atribuye (o mejor dicho, supone) la relación entre σῶμα y σώιζω como motivación del momento en que los órficos eligieron la palabra para designar el «cuerpo».

7.8. El cuerpo-cárcel y el alma bajo custodia

Solidario con la nueva etimología que cambia σῆμα «sepultura», por σῶμα «salvamento», nombre de acción de σώιζω, es el cambio de la metáfora órfica de la sepultura por la de «un recinto, a semejanza de una prisión» (περίβολον ... δεσμωτηρίου εἰκόνα). Platón reitera la imagen de la prisión o del alma bajo custodia en otros pasajes. Así, en el *Fedón* señala:

> Pues bien, el relato que se cuenta en los círculos secretos sobre eso, que estamos bajo custodia los hombres y uno mismo no debe liberarse ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever[70].

Platón atribuye esta vez a los «círculos secretos» (que un escolio al pasaje precisa que es el de los seguidores de Orfeo[71]) la idea de que los hombres no pueden escapar de su cuerpo (es decir, no pueden suicidarse), en la idea de que están «bajo custodia» (ἐν φρουρᾶι). Es reseñable que el filósofo habla de que son las personas (ἄνθρωποι) quienes están ἐν φρουρᾶι, pese a que esperaríamos que dijera «las almas». Así

69 El hecho es observado por Rehrenböck 1975, 30, si bien el autor le da una interpretación algo diferente de la mía.
70 Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30]. Cf. Lobeck 1829, 795ss.; Gruppe 1890, 717; Rohde 1907, II 279 n. 1; Espinas 1894-1895; Tannery 1901, 314; Rathmann 1933, 65; Roux-Roux 1961; Boyancé 1941; 1963; Courcelle 1965; Loriaux 1968; Strachan 1970; Colli 1981, 144s.; Sfameni Gasparro 1984, 143s.; 150; Casadio 1987, 389ss.; 1991, 123ss.; Riedweg 1995, 46; Kahn 1997, 59s.; Mancini 1999; además de los comentarios *ad loc.* de Burnet 1911, Robin 1926; Westerink ad Damasc. *in Pl. Phaedon.* 1.2 p. 28 n. 2.
71 Schol. Pl. *Phaed.* 62b (10 Greene, *OF* 429 II) [T 30a]. Athenag. *Pro Christ.* 6.6.13 le atribuye la paternidad de la frase a Filolao (Philol. 44 B 15 D.-K.), pero Huffman 1993, 406ss. considera que se trata de un fragmento espurio. Sobre la forma de la cita, cf. § 1.8.

se hace en el *Axíoco*, donde encontramos ἐν φρουρᾶι sustituido por ἐν φρουρίωι «en prisión»:

> Pues somos un alma, ser vivo inmortal encerrado en una prisión mortal[72].

La razón de utilizar «hombres» en vez de «almas» puede ser que para el autor el hombre es sobre todo su alma, mientras que el cuerpo tiene una importancia muy secundaria.

Por su parte, Plutarco[73] repite la imagen platónica utilizando «en prisión» (ἐν δεσμωτηρίωι).

No está claro el sentido que Platón le da a ἐν φρουρᾶι y su traducción se ha discutido mucho[74], pero pienso que tiene razón Boyancé en interpretar φρουρά como «custodia, cárcel». En todo caso, la palabra φρουρά no pudo ser la utilizada por los órficos, ya que, como indica Burkert, se trata de un término no apropiado para un poema hexamétrico, el vehículo habitual de la poesía órfica[75]. En consecuencia, es erróneo tratar las palabras de Platón como si recogieran *verbatim* un fragmento de Orfeo, como hace por ejemplo Moulinier[76]. Cabe, pues, que nos preguntemos en qué medida la imagen de la prisión es también órfica (la de la sepultura parece evidente que lo es) o en qué medida es el resultado de la transposición platónica. También en este punto se ha suscitado una larga discusión.

Linforth utiliza la idea de que la imagen de la «cárcel» es incongruente con la imagen de la «sepultura», como otro argumento para separar de los órficos la doctrina del σῶμα-σῆμα[77]. Según él, el pasaje del *Gorgias* excluye el cuerpo como prisión que guarda segura el alma,

72 [Pl.] *Axioch.* 365e [T 32].

73 Plu. *Ser. num. vind.* 554D. Cf. además Plot. 4.8.3, Procl. *in Pl. Tim.* I 333.26ss. Diehl.

74 Así *praesidium et statio* (Cic. *Senect.* 73); «enceinte sacrée, enclos de divin pasteur» (Espinas); «in ward» (Burnet); «garderie» (Robin); «garnison» (Roux); «carcer» (Rathmann); «prison» (Boyancé et Loriaux, cf. Westerink); «prigione» (Colli); «ergastolo» (Casadio) Cf. las referencias bibliográficas en n. 70.

75 Burkert 1972, 126 n. 33. Tampoco lo serían δεσμωτηρίου y περίβολος, usadas por Platón para referirse a la misma realidad en *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32].

76 Moulinier 1955, 31.

77 Linforth 1944, 296, un argumento aceptado por Alderink 1981, pese a su inconsistencia.

mientras que requiere la noción del cuerpo como tumba. Por su parte, Ferwerda cree que Platón ha tergiversado la tradición órfica, que apuntaría a la idea del cuerpo como estructura protectora, como περίβολον, interpretándola en un sentido más negativo[78].

En cambio, Guthrie pone de manifiesto que no hay diferencias sustanciales entre tumba y prisión, ya que ambas «expresan la doctrina de que el alma es ajena al cuerpo», en la idea de que «la muerte no es ... una calamidad, sino una liberación del alma ... o el comienzo de su verdadera vida»[79].

En la misma línea, Rehrenböck[80] señala cómo en ambos casos el alma tendría su origen en un mundo más alto y habría sido desterrada para la vida terrena en un recinto terreno; en ambos casos la muerte es una liberación del aherrojamiento del cuerpo; en ambos se supone una preexistencia y una existencia posterior del alma; en ambos casos se saca la conclusión de que la fórmula σῶμα-σῆμα ofrece un resumen pregnante de las ideas expresadas con motivo de la tercera etimología, la de σῴζω. En conclusión, considera fracasados los intentos[81] de establecer una sustancial distancia entre la teoría del cuerpo como sepultura y la del cuerpo como cárcel.

También Casadio[82] considera que no hay contraposición, sino complementariedad entre la imagen del cuerpo como tumba del alma y la idea de que el alma está sepultada en el cuerpo. Se trata de metáforas que expresan con gradaciones diversas el mismo concepto[83].

Estoy de acuerdo en la idea de que la «sepultura» y la «prisión» tienen en este contexto gran afinidad entre ellas, pero tal circunstancia

78 Ferwerda 1985, 273; lo cree verosímil Baxter 1992, 102.

79 Guthrie ²1968, 311.

80 Rehrenböck 1975, 20s., pese a que, como vimos, consideraba que desde el punto de vista lingüístico el análisis de Wilamowitz era irreprochable (punto de vista que ya he discutido).

81 Como los de Thomas 1938, 51-52; Dodds 1951, 152 o Moulinier 1955, 26.

82 Casadio 1987, 389ss.: «l'ergastolo e il patibolo sono dal punto di vista giudiziario concetti equivalenti: il fine di entrambi è infliggere una punizione, fare scontare una colpa».

83 Casadio 1991, 124: «metafore qui esprimono con gradazione diversa lo stesso concetto». A la pregunta necesaria de si el castigo lo paga el alma durante una sola vida, con una sola encarnación y si el alma debe pagar penas por una caída primordial o por culpas cometidas en una encarnación anterior sólo cabe responder que el alma afronta un ciclo de renacimientos; cf. la bibliografía citada por el autor italiano.

podría atribuirse sin dificultad a la habilidad de Platón para modificar la metáfora originaria (la sepultura) y presentar otra que, sin apartarse del todo de la primera, resultara menos cruda que la órfica. Así lo sostuve en un trabajo anterior[84] y es también la idea que mantienen Edmonds y Casadesús[85].

En suma, mi interpretación de los hechos puede resumirse como sigue:

a) Lo órfico, en su formulación más antigua, es la idea de σῶμα-σῆμα en un sentido de cuerpo-tumba.

b) Unos intérpretes, también órficos o quizá pitagóricos entendieron σῆμα en el sentido de que el alma σημαίνει; en este sentido, Baxter[86] se basa en los testimonios del *Gorgias* para pensar que Filolao y presumiblemente otros pitagóricos tomaron la tesis del σῶμα-σῆμα y apoyaron esta teoría a partir de una etimología semejante a la del *Crátilo*; y

c) Platón, a través de la nueva etimología que propone que σῶμα es un nombre de resultado de σώιζω, reinterpreta el papel del cuerpo en un sentido más positivo, como protección del alma[87], utilizando como intermedio la idea de la prisión.

Platón tenía un elemento de unión para este «salto» conceptual en la propia literatura órfica. Por no citar más que un ejemplo, próximo en el tiempo a Platón, podemos mencionar una laminilla órfica de Pelinna, que remonta a fines del IV a.C., en la que leemos:

> Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.
> Di a Perséfone que el propio Baquio te liberó[88].

En este importantísimo testimonio encontramos, en un contexto claramente órfico, ambas ideas: a) la de que el alma estaba muerta (en

84 Bernabé 1995.
85 Edmonds 2004, 177; Casadesús 2008.
86 Baxter 1992, 101.
87 No hay que recurrir, pues, a pensar, como Valgiglio 1966, 127s., que había dos sectas de órficos, una que sigue la teoría del cuerpo-cárcel y otra la del cuerpo-sepultura, aunque sí tienen validez sus consideraciones sobre los matices diferenciales que aporta una imagen u otra. En mi opinión, Platón ha forzado la imagen en la dirección más favorable, «prisión», y, violentándola aún más, la ha convertido en la de un «recinto protector».
88 *OF* 485 [T 36b], cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 87ss.; 2007, 61ss., con bibliografía.

vida del cuerpo), por lo que «nace» cuando el cuerpo muere, lo que se identifica con la imagen del cuerpo-sepultura, pero también: b) la afirmación de que Dioniso la ha liberado, lo que se compadece con la imagen de la prisión. Debemos entencer que no toda muerte representa una liberación del alma, sino sólo la del iniciado que ha logrado asegurarse el destino privilegiado por medios predominantemente rituales.

Platón combina, sin contraponerlas, las imágenes de la cárcel y de la sepultura en un pasaje del *Fedro* en que, en un contexto en que habla de las almas en el momento supremo en que alcanzaban el brillo más límpido de las imágenes en que habían sido iniciadas, continúa refiriéndose a ellas en los siguientes términos:

> Estando puros y sin marca (ἀσήμαντοι) de eso que ahora llevamos alrededor y a lo que llamamos «cuerpo», en el que estamos prisioneros como una ostra[89].

Aunque ἀσήμαντος significa «sin marca», me parece que entre el pasaje del *Fedro* y el del *Crátilo* que estamos examinando hay demasiadas coincidencias para negar que Sócrates está utilizando la palabra en juego etimológico con el significado «sepultura» de σῆμα[90]. En efecto: καθαροί corresponde en el pensamiento órfico al momento en que el alma ya ha pagado lo que debe (ἕως ἂν ἐκτείσηι τὰ ὀφειλόμενα en *Crat.* 400c). Recuérdese que en varias laminillas áureas καθαρός es un término recurrente[91] para designar a las almas que se presentan ante Perséfone, a la que ruegan que les permita alcanzar un destino feliz en el Hades. Estar ἀσήμαντοι τούτου (sc. σώματος) implica, desde luego, que el cuerpo deja en el alma una «señal», pero si se recuerda la doble etimología «señal» y «sepultura» con que se especulaba en el pasaje del *Crátilo* que nos ocupa, es inevitable entender a un tiempo que el alma se

89 Pl. *Phaedr.* 250c. [T 32]. Usa el masculino y la primera persona porque identifica un hombre con su alma. Esta indefinición entre personas y sus almas es bastante habitual, tanto entre los órficos, como en el propio Platón. Cf. también Pl. *Resp.* 611e περικρουσθεῖσα (sc. ψυχήν) πέτρας τε καὶ ὄστρεα ἃ νῦν αὐτῆι ... περιπέφυκεν «tras haberse sacudido (el alma) las piedras y conchas que ahora tiene crecidas en su torno.»
90 Cf. Hackford, *ad loc.* p. 95; Casadio 1987, 389, n. 1, así como la lograda traducción de Lledó 1986, 353: «sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo».
91 Cf. *OF* 489-490.1 [T 53a]; Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 137ss.; 2008, 100ss.

libera de su «sepultura» que es su cuerpo. También en el pasaje del *Fedro* se usa el adverbio «ahora» (νῦν), en clara correspondencia con «en la presente situación» (ἐν τῶι νῦν παρόντι) del pasaje del *Crátilo*, pero sobre todo es de destacar que no se dice «el cuerpo», sino «lo que llamamos cuerpo», utilizando ὀνομαζόμεν, como en el texto paralelo se utilizaba ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται; incluso el concepto de cuerpo como algo que envuelve (περίβολον) aparece también expreso en el participio περιφέροντες. Un cuadro sinóptico nos permitirá visualizar las similitudes verbales y conceptuales entre ambos texto

	Crátilo	Fedro
σῶμα como σῆμα	σῆμα... αὐτὸ (sc. σῶμα) τῆς ψυχῆς	ἀσήμαντοι τοὔτου (sc. σώματος)
Purificación	ἕως ἂν ἐκτείσηι τὰ ὀφειλόμενα	καθαροί
«Situación presente» del alma	ἐν τῶι νῦν παρόντι	νῦν
«Cuerpo» como nombre	ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται ... τὸ σῶμα,	ὃ ... σῶμα ... ὀνομάζομεν
Cuerpo como envoltura	τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν	περιφέροντες
Cuerpo como cárcel	δεσμοτηρίου	δεδεσμευμένοι

Lo más probable es, por tanto, que la φρουρά platónica, la expresión del cuerpo como cárcel del alma, sea el resultado de la transposición platónica de una teoría órfica más cruda en la que no se hablaba de prisión del alma, sino de su sepultura, desplazamiento de sentido para el que la propia literatura órfica prestaba paralelos. Pero la transposición platónica refleja además una fundamental diferencia de punto de vista: el de los órficos está centrado en el Más Allá, mientras que este mundo es un lugar de paso, en que estamos muertos porque no vivimos la verdadera vida; de ahí que para ellos el cuerpo sea una sepultura. El punto de vista de Platón está centrado en el aspecto político y en el moral; el mito es un preventivo para la correcta actuación del hombre como ciudadano, esta vida tiene valor y el alma está «bajo custodia» del cuerpo, pero viva, actuante y responsable de sus actos.

Platón adapta esta misma imagen, pero de forma más intensa, en un pasaje del *Fedón*

> El alma de éstos (*sc.* de los amantes del saber), cuando la filosofía se hace cargo de ella, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo y obligada a examinar la realidad a través de éste como de una prisión ... advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo[92].

En este pasaje la imagen se ha llevado ya claramente al terreno de la filosofía platónica con una serie de añadidos nuevos, como son la presencia de los deseos y la intervención de la filosofía. El proceso de «transposición» ha llegado, pues, más lejos.

7.9. El castigo del alma

Por último, debe ser objeto de nuestra atención aquí otro aspecto, la frase «el alma, que paga castigo por lo que debe pagarlo», muy alusiva, que, para ser entendida, requiere el conocimiento del interlocutor (así como del lector del diálogo) de un determinado contexto religioso o ideológico. De nuevo otros textos órficos acuden en nuestra ayuda para interpretar este difícil pasaje.

Así en una laminilla de oro órfica de Turios (IV a.C.) encontramos una referencia al castigo:

> Y he pagado un castigo por acciones no justas[93].

Y en otra, de Feras, de la misma época, se especifica:

> Pues el iniciado está libre de castigo[94].

La expresión de la primera pone de manifiesto que en el sistema de creencias órfico era necesario expiar una culpa, para llegar purificado ante Perséfone y obtener un destino de bienaventuranza en el Más Allá. Dado que se trata de una fórmula que el iniciado debe repetir ante la diosa, no puede tratarse de pecados particulares[95], sino que todo indica que se refiere a una culpa general, primordial, que formaba parte de las creencias órficas y que debía afectar a la diosa Perséfone. La culpa titá-

92 Pl. *Phaed.* 82e [T 49].
93 *OF* 489.4 (cf. 490.4) [T 53a].
94 *OF* 493 [T 50c].
95 Burkert 1975, 94s. Sobre premios y castigos entre los órficos y en Platón, cf. § 9.

nica responde a la perfección a tales requerimientos[96]. En cuanto a la segunda laminilla, especifica claramente que la liberación del castigo era consecuencia de los ritos iniciáticos. Por último debo citar un verso del texto de Píndaro que cita Platón en el *Menón* en apoyo de la idea de la transmigración de las almas, en el que el poeta habla de

> las almas de aquellos a quienes Perséfone acepta la compensación por su antiguo pesar[97],

lo que parece aludir claramente al mismo esquema que el que encontramos en las laminillas[98]. Asimismo, es significativo que en un Papiro de Bolonia que contiene una catábasis órfica se nos hable de

> La hija de Justicia, la famosísima Retribución[99].

Fundamento de la ideología órfica era, por tanto, que aquellos que habían padecido injusticia en este mundo (en un sentido negativo, porque habían sido injustamente tratados, o quizá también positivo, porque, siendo injustos ellos mismos, no se habían liberado de su pecado por medio del rito ni habían sido castigados) serían adecuadamente retribuidos en el otro[100].

7.10. Conclusiones

Como conclusión del análisis del pasaje del *Crátilo*, que se nos ha mostrado pleno de contenido, puede afirmarse que, según los órficos, el cuerpo (σῶμα) es σῆμα del alma. El sentido originario de la frase sería que es una sepultura. Tal primera afirmación procedería muy probablemente de un poema escatológico, usado en las *teletai*, probablemente el mismo[101] en que se describía la terrible suerte de los no iniciados

96 Cf. la argumentación en Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 143-148; 2007, 105-109.
97 Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25], Pind. fr. 133 Maehl. = fr. 65 Cannatà Fera [T 25].
98 Cf. más materiales y un minucioso análisis sobre el castigo y la culpa en el orfismo en Santamaría Álvarez 2005.
99 *P. Bonon.* (*OF* 717.124) [T 32c]. Sobre la idea de justicia entre los órficos, cf. Jiménez San Cristóbal 2005.
100 La retribución, en efecto, podría consistir en un premio o en un castigo.
101 A juzgar por Pl. *Gorg.* 492ss., en que la mención de σῶμα-σῆμα es contigua a la del cedazo.

(chapotear en el fango o llevar eternamente agua en un cedazo a una tinaja agujereada), frente a un feliz destino de los iniciados. Incluso es posible que σῶμα- σῆμα se hubiera convertido en una especie de eslogan órfico, como lo son otros, como βίος θάνατος βίος de las láminas de hueso de Olbia[102] o εἷς Διόνυσος del *Papiro de Gurob*[103].

Según una segunda interpretación, mencionada por Platón y también órfica, lo que quiere decir σῆμα es «manifestación». Aunque podría proceder del mismo poema escatológico, parece más probable suponer, dada su naturaleza, su coincidencia con otros textos de finales del siglo V y del IV que conocemos[104] y las alusiones del *Gorgias*, que esta exégesis se encontraría en otra obra diferente, posterior a la primera y surgida en la corriente de interpretación etimológica y simbólica de los textos antiguos. Cabría deducir también de lo que se dice en el *Gorgias* que el comentario del que estoy hablando podría proceder de un ámbito pitagórico, ya que los seguidores de esta doctrina conocían el eslogan σῶμα-σῆμα, como se ve porque Filolao lo atribuye a los antiguos teólogos y adivinos, esto es, a los órficos. Y este no es, como es sabido, el único testimonio del interés pitagórico por el orfismo. Dado que en el pasaje del *Gorgias* repetidas veces citado se habla de un personaje que interpreta por medios alegórico-etimológicos otros aspectos del poema órfico sobre el destino de las almas en el otro mundo, en el que debió exponerse también la doctrina del σῶμα-σῆμα, podría tratarse del mismo texto en ambos casos, aunque no necesariamente. Este tipo de literatura pudo ser más abundante de lo que imaginamos.

Según mi interpretación, Platón habría conocido una tradición múltiple y de filiación órfica, pero no muy clara en cuanto a su autoría, lo que, unido a la desgana habitual de Platón al citar este tipo de literatura, explica las expresiones vagas como «algunos», «los seguidores de Orfeo» o «tal vez siciliano o italiota» e incluso las alusiones despectivas a la «barahúnda de libros»[105]. Parece claro que algunas de estas

102 Cf. § 7.2.
103 *P. Gurob* *OF* 578.23b. Si aparecía en el texto exactamente en la forma σῶμα-σῆμα, tendría un carácter amétrico e incompatible con los hexámetros que lo igualaría a otras expresiones que rompen la métrica de las laminillas, debido a su carácter ritual, sobre las cuales cf. Riedweg 1998. Pero también podría leerse inserto en el texto acompañado de alguna partícula que le permitiera tener una forma métrica aceptable en un hexámetro, p. ej. σῶμα δὲ σῆμα.
104 *In primis* el *Papiro de Derveni*.
105 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].

interpretaciones tardías pudo haberlas recibido por vía oral, no haberlas leído en un texto[106]. Platón, en boca de Sócrates, analiza la etimología de σῶμα y reivindica una nueva interpretación a partir de σῴζει «salvar», que explica para él la condición del cuerpo mejor de lo que lo hace la identificación con σῆμα. Manifiesta que la interpretación es suya (δοκοῦσι ... μοι), pero que es probablemente éste el principal motivo por el que los órficos usaron esta palabra, es decir, les atribuye la probabilidad de que hubieran tenido presente esta etimología, no afirma que la hubieran propuesto. La mejora etimológica es, por un lado, lingüística, porque no obliga a cambiar ninguna letra, pero, por otro, afecta a cuestiones más profundas; está claro que la preocupación de Sócrates no es la de un etimologista moderno, sino que opera de la forma habitual en la etimología antigua[107]: basarse en una mera similitud formal o en significados aproximados, dentro de un análisis sincrónico, para buscar la explicación de la palabra en otros términos del mismo estado de lengua, con intención de que los resultados satisfagan intereses literarios y filosóficos, al convertirse en una determinada forma de explicación de la realidad[108].

Con su propuesta, aunque mantiene sin crítica las opiniones órficas sobre la expiación del alma en su sepultura corporal, Platón plantea una alteración sustancial de la interpretación del papel del cuerpo. De Vogel y Ferwerda[109] observan que la estimación platónica del cuerpo y de la vida no es tan pesimista como la que plantea la frase σῶμα-σῆμα. Creo que la observación es justa y estoy asimismo convencido de que podría ser precisamente ésa la razón por la que Platón corrige la etimología de σῶμα a partir de σῆμα y, por ende, niega la interpretación del cuerpo como sepultura. Para ello sustituye la imagen de la sepultura por la de la prisión e incluso llega más allá para considerar al cuerpo un recinto en que el alma se mantiene sana y salva[110].

106 A juzgar por expresiones como ἤκουσα «he oído» en Pl. *Gorg.* 493a (*OF* 430 II) [T 33].
107 Cf. Bernabé 1992a.
108 Cf. § 13.8.
109 De Vogel 1981, 89 y n. 9; Ferwerda 1985, 269s.
110 Valgiglio 1966, 127, aunque parte de la base de que Platón no atribuye la teoría del σῶμα- σῆμα a los órficos, esboza un cuadro muy similar al que aquí propongo. Según él, la teoría del σῶμα- σῆμα en el sentido de cuerpo-sepultura pertenece a los órficos de los siglos VI-V a.C. Durante el último siglo, la metáfora comenzó a mitigarse, reduciéndose a la formulación más inteligible y aceptable del σῶμα como περίβολον. En el curso del V se comienza a ver la etimología de σῶμα a partir de σῴζω, un proceso al que no habrían sido ajenos los pitagóricos. Las diferencias entre la propuesta de Valgiglio y la mía es que entiendo que esta mitigación pasa primero por la interpretación (probablemente pitagórica) de σῆμα sobre σημαίνει y que la reducción a la imagen del περίβολον y la relación con σῴζει son exclusivamente platónicas.

El caso es que la idea platónica tuvo luego largo eco en la tradición posterior. Basten dos ejemplos, entre otros muchos que podrían aducirse, uno de Dión Crisóstomo:

> Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses[111],

En este pasaje Dión ha utilizado la imagen platónica (por cierto, uniéndola al mito de los Titanes, sobre el que tenemos que hablar inmediatamente), pero sustituyendo la imagen del cuerpo-cárcel por la del mundo-cárcel, quizá porque entiende que la expresión ἐν φρουρᾶι «bajo custodia» del *Fedón* no se refería al cuerpo, sino al mundo.

El otro ejemplo que quiero traer a colación es un epigrama de Paladas[112]:

> Mas cuando sale (*sc.* el alma) del cuerpo, como de las cadenas
> de la muerte, huye hacia la divinidad inmortal.

111 Dio Chrys. 30.10 (*OF* 429 III) [T 30b].
112 Pallad. *AP* 10.88.3-4 [T 30c].

8. EL MITO DE DIONISO Y LOS TITANES

8.1. El mito órfico de Dioniso y los Titanes

El mito órfico sobre el origen del hombre, cuya existencia en la Antigüedad se ha puesto en duda repetidas veces, pero con argumentos poco consistentes, se reconstruye a partir de varios textos que, como ocurre casi siempre en la literatura griega antigua, aluden a aspectos concretos, en la idea de que los oyentes conocen el conjunto. Sin embargo, a partir de las piezas de información que obtenemos de dichos textos, podemos recomponer su trama, que sería, en sus rasgos generales, la siguiente[1].

Zeus había recibido el trono divino de su padre, Crono, al cabo de una serie de transmisiones del poder en la que no habían faltado episodios violentos. Igual que en la *Teogonía* hesiódica, Urano (es decir, el Cielo), no dejaba nacer a sus hijos, para mantenerse en el trono, pero fue castrado por Crono, su hijo y padre de Zeus, con ayuda de la esposa de Urano, Gea (la Tierra). Luego, Crono, con el mismo propósito de no ser destronado, engullía a sus descendientes a medida que iban naciendo, pero su pareja, Rea, ocultó a uno de ellos, Zeus, en una cueva y le dio a su esposo una roca envuelta en pañales para que la devorase. A partir de aquí, la versión órfica se apartaba de la hesiódica en varios

1 Cf. Bernabé 2002a; Johnston en Graf-Johnston 2007, 66-93; *contra* Brisson 1992; Edmonds 1999.

detalles. Primero, refería que cuando Zeus creció, castró también a su padre y tomó el poder sobre los dioses (*OF* 225), mientras que Hesíodo cuenta que los dioses le ofrecieron el poder (Hes. *Th.* 883-885) y no habla de castración; después, la tradición órfica añadía que Zeus cometió incesto con su madre, Rea, y tuvo como hija a Perséfone (*OF* 276). Luego, que se unió también a su hija y como resultado de esta unión nació Dioniso[2] (*OF* 280-283). Hesíodo tampoco dice una palabra sobre esta serie de incestos. A partir de este momento, hay una serie de episodios que aparecían sólo en la versión órfica: Zeus decidió transmitirle su cetro a Dioniso cuando aún era sólo un niño, pero Hera, la esposa de Zeus, que no veía con buenos ojos a un hijo nacido de otra diosa, aprovechó la envidia de los Titanes por la dignidad regia concedida a Dioniso, para instigarlos a que atacaran al niño (*OF* 296-300). Los Titanes eran hermanos de Crono y por ello pertenecían a las generaciones primigenias de dioses que habían sido privados del poder y no acababan de resignarse con su suerte. Dispuestos a tomar venganza del niño, los Titanes lo engañaron con diversos juguetes para matarlo, lo desmembraron, lo cocinaron y lo devoraron (*OF* 301-317). El sacrificio de Dioniso se convierte así, en la doctrina órfica, en paradigma del sacrificio cruento, que, como sabemos, rechazaban[3].

Zeus, como castigo, los fulminó con el rayo y de la mezcla del fuego del rayo, de las cenizas y de la sangre de los Titanes con la tierra en que cayeron, surgieron los seres humanos.

Las consecuencias doctrinales de este origen de los hombres son varias. La primera es que, dado que en parte proceden de dioses (los Titanes y Dioniso lo son) y en parte de la tierra, tienen una parte inmortal y divina, el alma, y una parte mortal y corruptible, el cuerpo; la segunda es que el alma tiene un componente divino positivo, que procede de Dioniso, pero también otro componente divino negativo, resto de la «naturaleza titánica», esto es de la soberbia de sus antecesores, los Titanes, que también eran dioses; la tercera, que el alma de los hombres, antes del propio origen de la especie, fue contaminada por el crimen de los Titanes, un crimen que los hombres heredan de sus progenitores y que debía ser expiado[4]. En consecuencia, el alma de los hombres debe liberarse del peso de su parte criminal y debe hacerlo

2 A veces llamado Zagreo en la versión órfica.
3 Detienne 1977.
4 Por ello Bianchi 1966 habla de «pecado antecedente».

durante un largo espacio de tiempo, consecuente con la magnitud del crimen cometido, lo que quiere decir que el castigo y la purificación exceden el lapso de tiempo de una sola vida. Así pues, el ingreso del alma en un cuerpo, la expiación y la liberación a la muerte de éste, se repite varias veces, en un proceso muy largo, la metempsicosis, en el que el alma va y viene del Más Allá a nuestro mundo y viceversa, y en sus existencias terrenales es alojada sucesivamente en cuerpos que son para ella como un sepulcro, tal como visto en el capítulo anterior, hasta que, expiadas sus culpas, pueda lograr su liberación. Según los órficos, cada hombre debe, primero, ser iniciado en los misterios dionisíacos, luego, mantener una vida de estricta pureza, no contaminada con ningún ser muerto, y celebrar diversos ritos[5], para acelerar el momento en que su alma, definitivamente liberada del ciclo de transmigraciones, pueda llevar una vida dichosa en el otro mundo. Tales ritos son entendidos como una compensación o desagravio; por una parte, a Perséfone por los crímenes cometidos contra ella por sus antepasados titánicos y el dolor causado, y por otra, al propio Dioniso, víctima del ataque.

8.2. La «naturaleza titánica»

En un pasaje de las *Leyes* Platón aborda el problema del exceso de libertad y en el curso de su razonamiento, expuesto en clímax, se refiere al extremo de la libertad mal usada. Presento el texto griego, porque algunos de los argumentos de mi interpretación se basan en su lectura directa:

> ἐφεξῆς δὴ ταύτηι τῆι ἐλευθερίαι ἡ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἄρχουσι δουλεύειν γίγνοιτ᾽ ἄν, καὶ ἑπομένη ταύτηι φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νουθέτησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι, πρὸς αὐτῶι δὲ ἤδη τῶι τέλει ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις, ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους, χαλεπὸν αἰῶνα διάγοντας μὴ λῆξαί ποτε κακῶν.
>
> A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de ésta, sustraerse a la servidumbre y

5 Cf. § 12.

> a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y ante el final mismo, despreocuparse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada «antigua naturaleza titánica», llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias[6].

La discusión que se ha suscitado sobre este pasaje es si se refiere o no a un conocido mito sobre el que se fundamentaba la doctrina órfica, un mito sobre el origen de los seres humanos, algo poco frecuente en el mundo griego, donde apenas se contaban otros mitos sobre este tema y tampoco alcanzaron una aceptación muy generalizada[7].

8.3. Dudas sobre la alusión al mito órfico en Platón

Edmonds[8], basándose en el análisis de Linforth[9], según el cual en el pasaje platónico que estamos estudiando no se identifica a la humanidad con su herencia titánica, sino que sólo se compara su comportamiento con el de los Titanes, concluye (p. 342) que Platón se refiere simplemente a la historia de la rebelión de los Titanes contra Zeus, narrada por Hesíodo entre otras muchas fuentes, y que

> Platón no dice nada acerca de la naturaleza titánica en el hombre, sino que afirma explícitamente que los hombres en su desafío a los dioses imitan la naturaleza titánica (p. 343)[10].

6 Pl. *Leg.* 701b (*OF* 37 I) [T 34]. Cf. Rohde 1907, II 119 n. 4; Rathmann 1933, 68; 76; Nilsson 1935, 202; Ziegler 1942, 1354; Dodds 1951, 156 y n. 132 p. 176s.; Guthrie 1952, 156; 177; Burkert 1985, 298; Bernabé 1998, 75; 2002a; 2003c, quienes creen que Platón alude a una fuente órfica, contra Festugière 1936, 308s.; Linforth 1941, 339ss.; Moulinier 1955, 50s.; West 1983, 165 n. 88, quienes creen que se habla de un regreso a la naturaleza de los Titanes, no de una culpa originaria. Pero véase también Sfameni Gasparro 1984, 149; Schöpsdau 1994, 514ss.; Baumgarten 1998, 107.
7 Cf. Guthrie 1957.
8 Edmonds 1999, 43ss.
9 Linforth 1941, 339s.
10 Linforth 1941, 343. Es curioso que Linforths omita la palabra «manifiestan» del texto, sobre la cual, cf. *infra*.

Acerca de dicho análisis debemos hacer algunas observaciones. La primera es que Platón no se está refiriendo a un comportamiento, sino a una naturaleza (φύσιν). El problema podría plantearlo la referencia a que la estarían «imitando» (μιμουμένοις), puesto que se podría argumentar que si la naturaleza titánica está en los seres humanos, porque proceden de los Titanes, los hombres no pueden imitarla. Pero Platón es muy preciso cuando usa dos participios, ἐνδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις «manifestando e imitando». Y su expresión se explica perfectamente si recordamos que la naturaleza humana no es sólo titánica, sino dual, mezcla de un elemento titánico y de otro dionisíaco. Las personas obedientes de la ley serían las que llevan más lejos su parte dionisíaca[11], mientras que los seres que van degradándose, se acercan cada vez más a la naturaleza titánica en estado puro y así manifiestan una φύσις que está en ellos, pero con una intensidad que hace que se asemejen e imiten a los propios Titanes, origen y paradigma de ésta, a la naturaleza malvada en estado puro.

8.4. Otro pasaje de las *Leyes*

Me apoyo para interpretar el texto de este modo en otro pasaje de las *Leyes*, que también presento en griego:

> λέγοι δή τις ἂν ἐκείνωι διαλεγόμενος ἅμα καὶ παραμυθούμενος, ὃν ἐπιθυμία κακὴ παρακαλοῦσα μεθ᾽ ἡμέραν τε καὶ ἐπεγείρουσα νύκτωρ ἐπί τι τῶν ἱερῶν ἄγει συλήσοντα, τάδε· ... οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακὸν οὐδὲ θεῖον κινεῖ τὸ νῦν ἐπὶ τὴν ἱεροσυλίαν προτρέπον ἰέναι, οἶστρος δέ σέ τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων, περιφερόμενος ἀλιτηριώδης, ὃν εὐλαβεῖσθαι χρεὼν παντὶ σθένει.
>
> Alguien podría decir en una conversación en la que censura a aquél a quien un deseo perverso que le instiga de día y lo desvela de noche le mueve al despojo sacrílego, lo siguiente: ... No es humano ni divino el mal que te mueve ahora a marchar al despojo sacrílego, sino un acicate

11 Recuérdese que en Pl. *Resp.* 363d [T 39] y *Gorg.* 493b [T 40] se presenta a los condenados en el Hades castigados a llevar agua en un cedazo. El instrumento del castigo, el cedazo, recuerda, evidentemente, la causa del sufrimiento: la incapacidad de separar del alma lo que hay de malo en ella, cf. Bernabé 1998, 76.

connatural a los hombres por antiguas injusticias impuras, que se cierne, funesto, en torno de ellos y del que es necesario defenderse con todo ahínco[12].

En este pasaje hallamos el mismo paradigma que en el anterior, como puede verse en el siguiente cuadro comparativo:

Tema	701 b	854b
Existe en los hombres una tendencia a ser malvados con los dioses.	despreocuparse en general de los dioses (τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν)	un deseo perverso le mueve a marchar al despojo sacrílego (ἐπιθυμία κακὴ παρακαλοῦσα... ἐπί τι τῶν ἱερῶν ἄγει συλήσοντα)
Una fuente externa, literaria o en boca de seguidores de una determinada forma de religión, la explica.	la llamada (τὴν λεγομένην)	alguien podría decir (λέγοι δέ τις)
Se trata de algo connatural, anterior a la propia vida del hombre, que se remite a una antigua historia.	naturaleza titánica (Τιτανικὴν φύσιν)	acicate connatural a los hombres por antiguas injusticias impuras (οἶστρος δέ ... τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων ... ἀδικημάτων)
Se debe luchar contra esa situación, que es mala; si no, el hombre no puede librarse de ella.	sin librarse nunca de las desgracias (μὴ λῆξαί ποτε κακῶν)	del que es necesario defenderse con todo ahínco (ὃν εὐλαβεῖσθαι χρεὼν παντὶ σθένει)

A las coincidencias señaladas en el cuadro, debo añadir algunas notas:

a) El uso de τὴν λεγομένην, «la llamada» (701b), y de λέγοι δέ τις, «alguien podría decir» (854b), indica que Platón mantiene sus distancias con lo que dice, que no es algo de universal aceptación, sino doctrina de otros. Esta manera de hablar es típica del filósofo cuando se refiere a los órficos[13].

b) Tanto la unión de τὴν λεγομένην y παλαιάν (701b) como la presencia de παλαιῶν ... ἀδικημάτων (854b) evocan inmediatamente un παλαιὸς λόγος, forma típica de aludir a textos órficos por parte de Platón.

12 Pl. *Leg.* 854b (*OF* 37 II) [T 35], cf. Dodds 1951, 156 y n. 132 p. 176s.
13 Cf. § 1.8.

c) αἰών (701b) es también un concepto típico de los órficos para designar no tanto la vida, cuanto ciclos de la vida del alma[14].

d) La referencia platónica a μὴ λῆξαί ποτε κακῶν (701b) reproduce casi literalmente una expresión que conocemos como característica de los órficos, como vemos en dos fragmentos literales:

> *OF* 348.2 [T 35a] (de las *Rapsodias*): κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος «librarse del ciclo y tener un respiro en la desgracia».
> *OF* 488.5 [T 53b] (una laminilla de oro de Turios): κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο «eché a volar del penoso ciclo de profundo pesar».

e) Como señala Dodds: «ἀδικήματα (854b) se dice habitualmente de crímenes cometidos por la persona misma en una encarnación previa»[15].

f) οἶστρος (854b) se refiere también a la tendencia al mal causada por la herencia malvada del hombre en un texto órfico, cuya fraseología nos resulta muy familiar. Parece muy claro que un texto muy similar a éste estaría en la base de la alusión platónica:

> Y los hombres hecatombes perfectas
> ofrecerán en todas las estaciones del año,
> y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de sus inicuos antepasados[16].
> Mas tú[17], poseedor del poder sobre ellos, a los que quieras
> librarás de sus terribles males[18] y del eterno aguijón[19] de la pasión[20].

g) El término οἶστρος es, además, calificado como ἐμφυόμενος, es decir, como algo que pertenece a la naturaleza humana, a su φύσις, algo heredado, por tanto. A tal herencia aludiría también la expresión «de antiguas e impuras injusticias» (ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων ... ἀδικημάτων).

14 Cf. Brillante 1987, 42, así como Bernabé 1999c, donde se señala una posible huella de αἰών en las láminas de Olbia.
15 Dodds 1951, 177, citando a Wilamowitz.
16 προγόνων ἀθεμίστων, obviamente, los Titanes.
17 Se refiere a Dioniso.
18 λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν.
19 πείρονος οἴστρου.
20 Damasc. *in Pl. Phaed.* 1.11 (35 Westerink) (*OF* 350) [T 35c].

h) El impulso titánico «no es ni humano ni divino». Una expresión que coincide absolutamente con una referencia plutarquea al mito de los Titanes:

> Aunque esta doctrina parece ser más antigua[21], pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y las acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre y los castigos de éstos y las fulminaciones, todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Y es que lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demónico[22], los antiguos lo llamaron «Titanes», es decir «que son castigados y pagan condena» (τίνοντας)[23].

8.5. Otros textos platónicos coherentes con nuestra interpretación

Este conjunto de coincidencias de ninguna manera puede ser fruto de la casualidad. Sólo se explican si se remiten a un mismo paradigma, que podemos reconstruir del siguiente modo:

Platón conoce una historia antigua, que él mismo no comparte del todo, pero que tiene seguidores en su época, según la cual el ser humano posee una naturaleza que es en parte titánica, y que es como una pulsión interna hacia la violencia, la desobediencia y al desorden. Como naturaleza que es, es anterior a su nacimiento o, lo que es lo mismo, heredada de sus progenitores, y en efecto, procede de injusticias antiguas, cometidas por los Titanes, concretamente el asesinato y devoración de Dioniso.

Tal naturaleza sume a los hombres en un cúmulo de males de los que deben liberarse, en especial, la transmigración de las almas. Ello implica que hay en su naturaleza otra parte que les permite luchar contra la primera y que les capacita para librarse de los males. El paradigma sólo encuentra una perfecta explicación en el ámbito de creencias

21 Más antigua que Empédocles. Habla de la doctrina de la transmigración de las almas. Para Plutarco, el autor más antiguo que Empédocles es, sin duda, Orfeo.
22 οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικόν. Según Plutarco, lo demónico es un estadio intermedio entre lo humano y lo divino.
23 Plu. *De esu carn.* 996B (*OF* 318 II) [T 35d].

órfico, como hemos visto, pero aún podemos aportar otros textos platónicos que nos permitirán completar el panorama.

En un pasaje, del *Crátilo*, que he analizado por extenso[24], Platón refleja una doctrina órfica según la cual el alma está encerrada en prisión o como en una sepultura en el cuerpo. Y lo está porque debe pagar castigo. Obviamente no puede ser un castigo por lo cometido en vida, sino por algo cometido antes de estar encerrada en el cuerpo. La fraseología es del todo semejante[25].

También he examinado un pasaje del *Fedón*[26] en que el filósofo atribuye al relato que se cuenta en los círculos secretos la idea de que los hombres estamos bajo una especie de custodia (ἔν τινι φρουρᾶι ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι). Conservamos una referencia a la interpretación del sentido que le dio a la φρουρά un discípulo de Platón, Jenócrates, como no buena, sino «titánica y que culmina en Dioniso»[27]. La mención es oscura y ha dado lugar a las dudas de Linforth y Brisson[28]. Efectivamente, si solo tuviéramos el texto de Damascio que la cita, sería imposible obtener de él una visión coherente. Pero puede tener un sentido si se une al resto de la argumentación. Recordemos, además que, según hemos visto al final del capítulo anterior, Dión Crisóstomo[29] asociaba claramente el mito del origen titánico de los seres humanos y el hecho de que éstos han nacido para ser castigados con la idea de la cárcel del alma en el mundo, en un pasaje con clarísimas resonancias del *Fedón*.

Por último, cabe volver a traer a colación un pasaje del *Eutifrón*[30] en que se presenta un catálogo de acciones impías de dioses que eran probablemente objeto de un poema órfico. Cuando lo examinamos anteriormente señalé que presentaba coincidencias con otro que Isócrates atribuía a Orfeo e interpreté que el hecho de que en este último texto se presentara tal enumeración de atrocidades atribuidas a los dioses como motivo para que el propio Orfeo muriera desmembrado tenía una razón de ser si éste se había referido en su poema al desmembramiento de un dios y que, en consecuencia, era verosímil que en el

24 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32]; cf. § 7.
25 δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, δεσμωτηρίου, etc.
26 Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30] cf. § 7.8.
27 Damasc. *in Pl. Phaed.* 1.2 (29 Westerink = Xenocr. fr. 219 Isnardi Parente) (*OF* 38 I) [T 35e].
28 Linforth 1941, 337s. y Brisson 1992, 497.
29 Dio Chrys. 30.10 (*OF* 429 III) [T 30b], cf. § 7.10.
30 Pl. *Euthphr.* 5e (*OF* 26 I) [T 22].

poema al que se referían Platón e Isócrates se tratara el mito de Dioniso desmembrado por los Titanes[31].

8.6. Balance

Tenemos, pues, las piezas de un puzle que casan entre sí, aunque sea de forma incompleta y algunos pretenden demostrar que no proceden de un puzle, sino que son entidades independientes. Sólo un *parti pris* previo puede llevar a negar lo que parece del todo probable, pero esta actitud se da a menudo en algunos autores cuando abordan pasajes que se relacionan con el orfismo, como si hubiera en ellos una determinada voluntad (o simplemente un prejuicio) de convertir al orfismo en algo mínimo, inconsistente, tardío, o, lo que es peor, inventado.

Ahora bien, está claro que Platón no recurre a este mito etiológico en su propia elaboración mítico-filosófica sobre el origen y destino del alma. En su lugar nos presenta en *Fedro* 245c ss. una argumentación según la cual si el alma es inmortal también es ingénita –una exigencia filosófica que los órficos ni siquiera se plantearon– y rechaza decir cómo es el alma, limitándose a esbozar a qué se parece. Expone así su imagen del carro con los dos caballos, uno bueno y otro malo. Tal modificación no es de poca monta, sino que conduce a una concepción radicalmente diferente de la situación del alma. El mito órfico motivaba la situación del alma en la condena que recae sobre los seres humanos a partir de un pecado «antecedente», en los términos de Bianchi[32], condena que consiste en que sus almas transmigren hasta expiar el delito primordial. Platón no puede aceptar que exista una responsabilidad moral anterior a la persona y mucho menos que la mera actuación ritual pueda liberar de la culpa heredada. Sustituye así la explicación órfica del «origen del mal» por otra, la del caballo malo y las sendas celestes. Platón en su nuevo mito de los dos caballos incorpora en otro sentido las dos tendencias del alma, malvada y positiva, que en el credo órfico se explicaban por los dos componentes que la originaban (el titánico y el dionisíaco). Los caminos que carro y caballos recorren por el cielo en la visión platónica son totalmente ajenos al orfismo, para el cual el mundo ultraterreno es subterráneo.

31 Isocr. *Busir.* 10.38 Mathieu-Brémond (*OF* 26 II) [T 22a], cf. § 4.2.
32 Bianchi 1966.

9. VISIONES DEL MÁS ALLÁ: PREMIOS Y CASTIGOS DEL ALMA

9.1. Presentación del problema

Platón describe en algunos de sus diálogos escenas en el Más Allá, para referirse a cómo el hombre, tras la muerte, encontrará allí una respuesta a la conducta que ha tenido en este mundo y una retribución en forma de premio o castigo. Las descripciones más desarrolladas son las que presenta en el *Fedón*, en el *Gorgias* y en la *República*[1]. El caso del *Fedro* es distinto, ya que describe un ciclo de recorridos de las almas que, aunque en parte transcurren en una especie de Más Allá, éste es celeste y no subterráneo. Se trata, pues, de un esquema muy diferente del ofrecido por los órficos y de los otros descritos por el propio filósofo, por lo que no me ocuparé de él[2]. Es frecuente que en los comentarios o referencias a estos pasajes se afirme que están influidos por el orfismo y también que, de un modo más ostensible que en otros casos en que se sigue el mismo proceder, encontremos escasas, por no decir nulas, justificaciones de por qué se afirma tal cosa.

1 Cf. Frutiger 1930, 61ss., 209ss.; Thomas 1938; Stewart 1962, 103-162; García Gual 1981, 43-60; Alt 1982-1983; Ruiz Yamuza 1986; Brisson 2005 (con bibliografía en p. 221-238). Por su parte, Inwood 2009, Sedley 2009 y Betegh 2009 consagran sendos capítulos a los mitos escatológicos de Platón, pero el orfismo parece ser para ellos algo inexistente.
2 Como tampoco el de *Leyes* 903b-905d, que no tiene ningún rasgo órfico significativo.

Como veremos a lo largo de este capítulo, es un hecho cierto que hay elementos de estas escatologías, a veces fundamentales, a veces meramente anecdóticos, que presentan notables coincidencias con lo que sabemos de la escatología órfica, pero también hay otros que no sólo no son coincidentes con ella, sino que incluso son contradictorios con las noticias que tenemos sobre la visión del Más Allá que se atribuye a Orfeo.

Por otra parte, está claro que Platón no elaboró una escatología coherente y que, pese a que hay elementos recurrentes en las versiones del *Fedón*, del *Gorgias* y de la *República*, no se podría hacer un *compositum* con lo que el filósofo describe en sus escenografías del Allende[3]. En el análisis que seguirá trataré de confirmar la idea de que en cada uno de los diálogos la imaginería infernal platónica obedece a estrategias literarias y filosóficas distintas, según los temas y objetivos que trata en la obra en que aparecen.

Me parece un buen punto de partida la descripción de los hechos que ofrece Casadesús[4]:

> Estos mitos escatológicos son, sin duda, una creación literaria de Platón y una excelente ilustración de su extraordinaria capacidad fabuladora. En ella se combinan, de modo magistral, varios niveles: en primer lugar, el marco general, que evoca la imagen del Hades más tradicional, la homérica, conocida por todos los griegos y, en segundo, los pormenores que se incluyen en este marco general, que son una mezcla de aportaciones propias con pinceladas y retoques procedentes de otras descripciones del Hades, principalmente la órfica, más desconocida y novedosa que la homérica que le sirvió de base de partida, y que Platón utiliza con total libertad para adaptarla a su propia concepción del destino de las almas.

Insiste, además, Casadesús en que los elementos órficos introducidos por Platón contribuyeron, con el paso del tiempo, a dar una imagen órfica del conjunto, más allá del peso real que este influjo tiene en el texto platónico.

En un trabajo en el que estudia el mito del *Fedón* en comparación con las laminillas órficas y las *Ranas* de Aristófanes, Edmonds ofrece una solución divergente; según este autor, el modelo de Platón en lo que llamamos «rasgos órficos» sigue un «paradigma mítico tradicional» y

3 Insiste en las diferencias sobre todo Annas 1982.
4 Casadesús 2008.

el filósofo adopta el discurso mítico tradicional al servicio de sus proyectos filosóficos[5]. No obstante, resulta poco verosímil considerar el imaginario del Más Allá con premios y castigos como «paradigma mítico tradicional», cuando es contradictorio con el verdaderamente tradicional, el que se encuentra en Homero, en los líricos y en la inmensa mayoría de los textos, hasta Luciano, según el cual las almas inanes residen en un Hades sórdido e igual para todos[6].

En los apartados siguientes pasaré revista a las descripciones del Más Allá que nos ofrece Platón, así como la que encontramos en el pseudoplatónico *Axíoco*. En cada una señalaré el contexto del relato y sus propósitos, los elementos que pueden ser análogos con los postulados por los órficos respecto a «geografía y escenografía», personajes, lugares de premios y castigos y razones por las que el alma irá a uno o a otro y las diferencias, tanto de concepción como de detalle, entre la versión platónica y la que conocemos de la literatura órfica, en la medida en que ésta pueda ser reconstruida.

9.2. El imaginario ultramundano en el *Gorgias*

Sócrates presenta en *Gorgias* dos referencias al Más Allá. En la primera (492e-493c) el contexto es una discusión de Sócrates con Calicles, quien ha defendido que el comportamiento humano no debe obedecer a ningún freno moral, sino tender a la satisfacción de los deseos. El propósito de Sócrates al presentar este cuadro escatológico es declarado por él mismo (493c):

> La verdad es que estas cosas son un tanto extrañas, pero manifiestan lo que quiero mostrarte (si es que soy capaz), para persuadirte a que rectifiques y prefieras en vez de la vida insaciable y desenfrenada, la ordenada.

Pretende Sócrates que la referencia al Más Allá en el que puede recibir un castigo sea disuasoria de la actitud inmoralista de Calicles. Se trata de la presentación más breve y más simple de las que nos ha legado Platón, sin los elementos «científicos» propios de las otras[7]. El punto

5 Edmonds 2004, 20-24 y 27.
6 Cf. crítica de Bernabé 2006a.
7 Cf. Dodds 1959, 372 *ad loc.*

de arranque para introducir este relato es una cita de Eurípides sobre la posibilidad de que la vida sea muerte y la muerte, vida[8] y queda claro que Sócrates trata de ser «moderno» al presentar la interpretación que un anónimo «siciliano o italiota» ofrece de lo que decían «los sabios», en lugar del relato órfico, en sus propios términos. En §§ 2.5 y 7.2 he examinado el pasaje, señalando los diversos niveles de la escatología que se presentaba (relato antiguo, interpretación, transmisión), por lo que me limitaré aquí a resaltar las escasas características que parecen derivar del imaginario órfico: la idea de que ciertas almas pueden ser castigadas en el Hades y de que tal castigo consistiría en llevar agua en un cedazo a una tinaja (πίθος) agujereada. La referencia al cedazo aparece también en *Resp.* 363d, en el contexto de las ideas de «Museo y su hijo», lo que va en favor de caracterizarla como procedente de un contexto órfico.

Fracasado en su intento de convencer a Calicles, Sócrates ofrece más adelante una última imagen infernal (523a-527a), como clímax de la obra y con idénticos propósitos que la primera, pero sin duda más elaborada y más cruda. La presenta como un *logos*, y además, un *logos* verdadero, aunque considera que Calicles puede considerarlo un *mythos* (523a). Es claro que *logos* tiene aquí resonancias de los *hieroi logoi* órficos, aun cuando se trate de un relato y no de una argumentación. En cambio *mythoi* tendría más bien el sentido de «conseja», algo que se cuenta sin la menor garantía de verdad[9].

Comienza Sócrates este relato propio y más detallado con una alusión a Homero, en la que recuerda el reparto de poderes entre Zeus, Hades y Posidón (*Il.* 15.187-192), pero a continuación (y sin señalar que ya no está citando a Homero), se refiere a una norma de época de Crono, que el poeta de la *Ilíada* no menciona en ninguna parte, la de que

> aquel que pase su vida de un modo justo y santo, una vez que muere, vaya a las Islas de los Bienaventurados y habite en ella con toda felicidad libre de males, pero el que lo ha hecho de un modo injusto y sin dios, vaya a la prisión del castigo y la justicia, a la que llaman Tártaro.

8 Pl. *Gorg.* 492e; Eur. *Polyid.* fr. 638 Kannicht [T 33b]. Cf. § 7.2, donde se señala la inversión de valoraciones sobre la vida y la muerte como un rasgo propio de los órficos, así como Bernabé 2007c; Macías 2008b.

9 Cf. las interesantes consideraciones de Annas 1982, 120s., así como Brisson 2005, 147. Sobre el mito del *Gorgias*, cf. Bescond 1986, Sedley 2009.

Si el Más Allá presentado por Platón corresponde con el de los órficos porque ambos postulan la existencia de un destino diferente para unas almas y otras, los dos que propone el filósofo no coinciden exactamente con los de la imaginería órfica, ya que las Islas de los Bienaventurados no son mencionadas por ninguna fuente órfica que conozcamos; el lugar al que arriban los iniciados, según las laminillas de oro, se sitúa claramente en el Hades. Las Islas de los Bienaventurados aparecen en Hesíodo (*Op.* 171) como el lugar a donde fue *in illo tempore* la estirpe de los semidioses cuando desapareció de la faz de la tierra. En un pasaje sospechoso de interpolación, se dice que entre ellos reina Crono, lo cual probablemente no signifique otra cosa sino que el monarca celeste destronado habita en el mismo lugar en que lo hace la raza que fue contemporánea de su reinado[10]. También menciona una isla de los Bienaventurados Píndaro[11], quien la describe como el espacio al que van determinados seres humanos privilegiados, ya no la raza de los semidioses hesiódica. La divinidad que aparece en relación con ellos es ahora Radamantis[12]. El poeta beocio parece haber fundido concepciones homéricas y hesiódicas como el Elisio con ideas órficas. Platón asimila esta visión sintética que le brinda Píndaro, pero le añade una historia que parece ser de su propia cosecha; señala que en tiempos de Crono y en los primeros de Zeus las causas no eran juzgadas correctamente porque los jueces eran seres humanos que juzgaban a otro el día en que éste iba a morir. Zeus decide entonces que los hombres deben ser juzgados tras la muerte y desnudos de todo cuanto en vida camuflaba la categoría de su alma. Para ello encomienda la tarea a tres hijos suyos:

> Yo, que me he dado cuenta de ello antes que vosotros, he nombrado jueces a hijos míos, dos de Asia, Minos y Radamantis, y uno de Europa, Éaco. Así que cuando ellos mueran, dictarán justicia en la pradera, en la encrucijada de la que parten dos caminos, uno a las islas de los bienaventurados, otro al Tártaro. A los de Asia los juzgará Radamantis y a los de Europa, Éaco. Y a Minos le dará como distinción ser juez de apelación, si alguno de los otros dos tiene alguna duda[13].

10 West 1978, comentario a 173a.

11 Pind. *Ol.* 2.70 [T 31b]. Cf. Santamaría Álvarez 2004.

12 Sobre las Islas de los Bienaventurados, cf. Martínez Hernández 1999.

13 Pl. *Gorg.* 523e [T 50].

La figura de los jueces es recurrente en Platón. Aparecerá en las otras escatologías de las que trataré en este capítulo (incluso en la del *Axíoco*) y, fuera de ellas, en otros pasajes, a los que merece la pena hacer alusión.

En la *Apología*[14] Sócrates menciona una serie de personajes que considera un privilegio ver en el Hades. Inician la lista Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo[15]; se refiere a continuación a cuantos semidioses fueron justos en vida, y luego a los poetas, empezando por Orfeo. Es probable que Triptólemo haya sido añadido a la lista de los mencionados en el *Gorgias*, para dar un toque eleusinio y, por ende, ático, al conjunto. La razón de la mención de los jueces es obvia, dado que Sócrates contrapone estos verdaderos jueces a los falsos que acaban de condenarlo. A la luz de esta precisión, se ilumina también la referencia del *Gorgias* que insiste en la falibilidad de los jueces de aquí, que se dejaban engañar por el ropaje externo de los seres humanos y no eran capaces, como sí lo son los hijos de Zeus que dictan justicia en el Hades, de ver las almas desnudas, en su verdad.

El juicio de las almas es también aludido en la *Carta Séptima*, donde se atribuye a «discursos antiguos y sagrados», y en un pasaje de las *Leyes* en el que, a propósito de las normas sobre entierros, se recuerda que el alma tiene que rendir cuentas ante los dioses de su comportamiento en este mundo[16].

Así pues, la presencia de los jueces es una idea cara a Platón, pero que no tiene sus antecedentes, que sepamos, en textos órficos. El tema de la balanza para «pesar» las almas es característico de la religión egipcia y no se difunde demasiado en el ámbito griego, pero se encuentra de nuevo en el cristianismo durante toda la Edad Media. En Grecia hallamos el tema de la balanza en época antigua (ya desde Homero), pero no para pesar las acciones del alma a su muerte, sino las suertes (*keres*) de un héroe frente a las de otro, esto es, para determinar cuál de

14 Pl. *Apol.* 41a (*OF* 1076 I) [T 5].
15 De todos modos, como me señala Santamaría Álvarez, no está claro que Minos, Radamantis y los demás sean mencionados en este pasaje como jueces de las almas, para atribuirles un determinado destino ultramundano, y Sócrates podría estar pensando más bien en que ejercen la misma función que Minos en Hom. *Od.* 11.568, esto es, dirimir litigios entre los muertos. No necesariamente tenemos que proyectar sobre la *Apología* la escatología del *Gorgias*.
16 Pl. *Epist.* 7.335a (*OF* 433 I) [T 27], cf. § 6.1; *Leg.* 959b.

los combatientes va a morir[17]. Minos aparece en Homero, pero para dirimir litigios entre los muertos (*Od.* 11.568), y más adelante, encontramos en Píndaro una alusión al juicio de las almas en el Más Allá[18].

Sólo un testimonio considerado órfico presenta un juicio de las almas: se trata de los restos de un códice del II/III d.C., que forman parte de la colección de papiros de Bolonia y que contenían parte un poema hexamétrico (*OF* 717). Desconocemos la época de la obra y su autor. Parece, por su estilo, un poema de época romana[19] y algunos sitúan a su autor en el II/III d.C.[20], mientras otros prefieren ubicarlo en el ambiente judaico del helenismo alejandrino[21]. Es desde luego una *Catábasis* en la que no se contienen nombres mitológicos, sino parece un poema escatológico y probablemente órfico[22]. Aun cuando este extremo se discute[23], los argumentos para sostener que es un poema órfico son bastante sólidos[24]. Contiene una descripción de los premios y castigos en el Más Allá con interesantísimos puntos de contacto con el libro VI de la *Eneida* virgiliana. En una parte, por desgracia, no demasiado bien conservada, leemos los siguientes restos de versos:

] cedieron a la funesta necesidad[25]
] y los desvergonzados, pero de su anterior soberbia
] y olvidarse de su coraje
] y echándose a volar se detuvo
] a otras[26] que van en dirección contraria
] de la tierra llegaron otras
] un camino tranquilo, pero tampoco éste
] era mejor que el otro

17 Cf. *Il.* 22.208-213. Una escena similar se narraba probablemente en el poema épico perdido la *Etiópida* si, como parece, éste era la fuente de la tragedia de Esquilo llamada Ψυχοστασία *Pesado de las Almas*, cf. Radt 1977, pp. 347ss.
18 Pind. *Ol.* 2.59-60 [T 55d].
19 Lloyd-Jones –Parsons 1978, 88.
20 Vogliano 1952, 394.
21 Setaioli 1970; 1972 y 1973.
22 Merkelbach 1951.
23 Vogliano 1952, 385; 393.
24 Cf. especialmente Casadio 1986, 294s.
25 Se refiere a la necesidad que obliga al alma a reencarnar en determinadas condiciones. La idea aparece ya en Emped. fr. 107 Wright (= B 115 D.-K., *OF* 449) [T 31a].
26 Probablemente «almas».

]con la mano alzaba la balanza
] la frase adecuada atribuía
] obedecía a la voz de la divinidad
] al oír las palabras del dios.
] llevándose?[27]

La secuencia de acontecimientos del pasaje parece reconstruirse bien. Al parecer, unas almas han sido ya juzgadas y castigadas (v. 74). Es probable que la referencia al olvido en el v. 75 se deba a que han bebido el agua de Lete, que produce el olvido del antiguo coraje que se tenía en vida.

En los versos 77 y 79 se habla de dos vías, una que baja, la de los muertos y otra que sube, la de los que deben reencarnar. Después (v. 78) se mencionan otras almas que llegan, probablemente las de los que acaban de morir y a partir del v. 81 se describe un juicio de las almas, en el que una divinidad utiliza la balanza y pronuncia la sentencia, que el alma oye y a la que obedece (83-84).

Dada la falta de presencia de jueces en los textos cuya antigüedad, los siglos V-III a.C., nos es conocida, no podemos evitar el pensar que la presencia de los jueces infernales en el poema del *Papiro de Bolonia* es un añadido en la tradición órfica tardía, procedente con toda probabilidad de la tradición seguida por Píndaro y luego por Platón. En las laminillas lo único que parece semejante a un juez es la propia Perséfone, quien, según una laminilla de Turios (IV a.C.), decide si el alma que llega ante ella como suplicante irá o no a la morada de los límpidos[28].

Si los jueces no figuran en fuentes órficas antiguas, la pradera y los caminos, en cambio, sí aparecen en las laminillas órficas; volveré sobre ello cuando analice la escatología de la *República*.

La cuestión más interesante que se suscita a propósito de la escatología del *Gorgias* es si el mito, tal y como nos lo narra Platón, presupone la reencarnación de las almas o no. Dodds considera que, aunque no se menciona explícitamente, esta creencia está implícita en la mención de la desconfianza y el olvido en 493c y de la contemplación de los sufrimientos de los grandes pecadores en 525c, que sólo pueden enseñar a

27 *P. Bonon.* (*OF* 717) 73-85 [T 47a]. Cf. Bernabé 2003a, 281ss.
28 *OF* 489-490.6-7 [T 53a], cf. Bernabé-Jiménez 2008, 115s.

las almas si éstas vuelven a nuestro mundo[29]. Por el contrario, Annas sostiene que el relato platónico es contradictorio con tal idea[30] y cree, siguiendo a Irwin[31], que el pasaje es significativo sin necesidad de asumir que las lecciones que aprenden los muertos puedan valer para este mundo. En su opinión, el mito del *Gorgias* tiene más sentido si hay un juicio definitivo, que resultaría más disuasorio para las malas conductas.

Creo que la discusión es irrelevante y que puede llegarse a una solución intermedia o, si se quiere, menos radical. En mi opinión, es un hecho que el diálogo sólo se refiere a lo que ocurre tras el juicio de una vida, sin hacer alusión alguna a posteriores reencarnaciones, pero no es menos cierto (*pace* Annas) que nada de lo que se dice en *Gorgias* es contradictorio con la posibilidad de que, tras los castigos en el Tártaro, al alma se le dé otra oportunidad de corregir sus errores, tras una o varias reencarnaciones más. Lo que ocurre es que Sócrates pretende ante todo disuadir a Calicles y por ello pone el énfasis en el esquema primario injusticia-castigo y en el uso del relato escatológico como incentivo para ser justo, y no en la reencarnación, que es irrelevante para el propósito de este mito y que, incluso, habría debilitado su argumento, ya que podría dar pie a Calicles a que dejara para vidas posteriores la posibilidad de mejorar su condición moral.

9.3. El Allende en el *Fedón*

Platón presenta otra visión escatológica en el *Fedón*[32]. Aunque el mito propiamente dicho comienza en 107c ss., Sócrates enuncia mucho antes su razón de ser:

> Sino que estoy muy esperanzado de que para los muertos hay algo y, como se dice de antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos[33].

El contexto que justifica el mito es, por tanto, el deseo de Sócrates de explicarles a sus discípulos por qué no tiene miedo a la muerte y por

29 Dodds 1959, 303, 375, 381.
30 Annas 1982, 124s.
31 Irwin 1979, 248.
32 Cf. Morrison 1959; Calder 1968; Funghi 1980; Kingsley 1995, 79ss.; Pradeau 1996; Mancini 1999; Edmonds 2004; Bernabé 2006a; Betegh 2006.
33 Pl. *Phaed.* 63c [T 52].

qué ellos no deben tampoco temer por él. La expresión ambigua «como se dice de antiguo» (ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται) no deja claro cuál es la fuente de esta suposición, pero sugiere un «antiguo relato» (παλαιὸς λόγος).

La preparación de esa escatología final continúa a lo largo de las discusiones de todo el diálogo, aunque algo más adelante se encuentra otro importante punto de atención sobre el centro de la argumentación:

> Así pues, si esto es verdad, amigo, hay gran esperanza para quien arribe a donde yo me encamino, de que allí, de una manera más satisfactoria que en cualquier otro sitio, se ganará eso por lo que se produjo un esfuerzo tan grande en la vida presente, de manera que el viaje que ahora se me ha ordenado se produce con buena esperanza para mí y para cualquier otro hombre que crea que su mente está preparada, como purificada[34].

Sócrates usa un lenguaje mistérico, pero trascendido. Los mistas órficos al llegar al Hades proclaman su pureza que les permitirá acceder a un lugar privilegiado en el Más Allá, según una laminilla de Turios del IV a.C.

> Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos[35].

De forma paralela, Sócrates cree que su pureza le garantiza un privilegio semejante al que se les promete a los creyentes órficos, aunque el estado de pureza para él se consigue de otra manera, no mediante un ritual, sino practicando la filosofía. Luego he de volver sobre ello (§§ 12.12-13).

El filósofo, incluso, admite la posibilidad de que tuvieran razón los órficos en sus ideas escatológicas, a condición de entenderlas de un modo peculiar:

> Y puede ser que los que instituyeron las *teletai* no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* «yacerá en el fango», pero el que llega purificado y cumplidas las *teletai*, habitará allí con los dioses[36]. Pues en efecto, como dicen los de las *teletai*, son

34 Pl. *Phaed.* 67b [T 53].
35 *OF* 489-490.1 [T 53a].
36 En realidad Platón ejerce ya aquí una sutil transposición: las laminillas órficas de Turios (IV a.C.) proclaman claramente que el iniciado, una vez liberado, se con-

> muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos.
> y éstos, en mi opinión, no son otros que los que han filosofado correctamente[37].

Y poco después reitera su referencia a ideas órficas, esta vez, a la transmigración:

> Y examinémoslo de este modo: si es que están en el Hades las almas de las personas que han muerto o no. Y es que hay un antiguo relato, que me viene a la mente, según el cual están allí habiendo ido desde aquí, pero de nuevo vuelven y nacen de los muertos[38].

Así pues, Sócrates ha ido preparando a lo largo del diálogo la escatología final que se asentará sobre estas dos bases: la relación que existe entre la iniciación, desde luego, entendida como la filosofía, con premios en el Más Allá, y la teoría de la transmigración de las almas.

Entrando ya en el relato escatológico propiamente dicho, Sócrates, tras argumentar que, puesto que el alma es inmortal, no se libera de su maldad con la muerte (107c), comienza a describir su camino al Más Allá, introducido por un «se dice» que deja de nuevo sus fuentes totalmente en la oscuridad. Hay un cierto acuerdo en considerar que el mito es una construcción realizada sobre diversos materiales en los que los órficos no son mayoritarios y no voy a entrar en las discusiones sobre el sentido que este mito tiene en Platón[39], sino que me limitaré a esbozar sus líneas generales y a precisar los elementos que pueden ser órficos, de acuerdo con las fuentes de que disponemos sobre este movimiento religioso.

Platón habla de unos guías:

> Se cuenta lo siguiente: que a cada uno que muere el demon de cada uno, que le ha correspondido precisamente mientras estaba vivo, trata de llevarlo a un cierto lugar en el que, una vez reunidos y juzgados, emprenden

vierte en dios: *OF* 487.4 [T 25b]: «en dios te has convertido, de hombre que eras» (θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου), *OF* 488.9 [T 53b]: «feliz y afortunado, serás dios en vez de hombre» (ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο). El filósofo limita esta afirmación a que el alma del iniciado habitará con los dioses, sin llegar a borrar las fronteras entre la divinidad y el ser humano.
37 Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
38 Pl. *Phaed.* 70c (*OF* 428) [T 26].
39 Remito al reciente estado de la cuestión con abundante bibliografía, de Ramos Jurado 2002, 196-198.

> viaje al Hades con el guía aquél al que se le ha encomendado llevarlos allí desde aquí[40].

En las laminillas no se mencionan guías (aunque Guthrie[41] cree hallarlos en la persona que pronuncia algunas de las palabras de las laminillas, lo cual es poco verosímil). Hasta hace poco tiempo, se relacionaba con estos démones un pasaje del *Papiro de Derveni*, en el que se leía algo acerca de que cada uno tiene un demon como una especie de Ángel de la Guarda *avant la lettre*. Pero se descubrió que la disposición de los fragmentos de las primeras tres columnas contenía errores y ahora la columna se lee de otro modo[42]. En el mismo papiro y tres columnas después, se mencionan unos démones que estorban al alma en su camino hacia el Más Allá, como objeto de los rituales llevados a cabo por unos profesionales denominados «magos»:

> Invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos puede cambiar de sitio a los démones que estorban, dado que los démones que estorban son almas vengadoras[43].

Vemos, pues, que, al menos en ciertas interpretaciones órficas, parece que se creía en la intervención de unos intermediarios, denominados démones, que o bien acompañaban a cada uno o bien estorbaban al alma en su tránsito al Más Allá, pero conocemos muy mal los detalles de esta creencia.

Lo peculiar de la versión escatológica del *Fedón* es que, frente a las otras versiones, en que se habla de que cada alma afronta sola su juicio, en ésta el juicio queda difuminado y no se habla de los jueces, pero en cambio hay una especie de «sociedad de almas» que acoge o rechaza a las que van llegando, hasta que, trascurrido cierto tiempo, cada una «es llevada por la necesidad hasta la morada que le corresponde»[44]. El filósofo despersonaliza el proceso, habla de juicio, sin mencionar a los jueces, afirma que las almas van adonde les está determinado, sin pre-

40 Pl. *Phaed.* 107d.
41 Guthrie ²1952, 178.
42 *P.Derv.* col. III [T 51a]. Cf. Janko 2008, Tsantsanoglou en prensa, Bernabé en prensa b.
43 *P.Derv.* col. VI 1-4 [T 13d].
44 Pl. *Phaed.* 108c.

cisar quién lo determina, salvo referencias abstractas a la «necesidad» o el «destino».

A continuación hallamos otra novedad: una larga y prolija descripción del mundo, en la que se integra el Más Allá. Según el filósofo, habitamos cavidades de una tierra inmensa, creyendo que estamos en su superficie. Hay numerosos puntos de contacto de esta descripción con el doble plano descrito en el mito de la Caverna[45], donde también creemos estar en el mundo real y en realidad estamos bajo él, en un mundo diferente. En el mito del *Fedón* se supone que entre unas cavidades y otras hay comunicación a través de orificios, por los que también fluyen ríos que pasan entre ellas[46]. La referencia a que esto ocurre como en una cratera ha hecho pensar a algunos autores en un influjo órfico, si bien no hay demasiada base para afirmarlo[47]. Una de las partes de la tierra corresponde a lo que los poetas llaman Tártaro, y Platón cita al respecto a Homero[48], aunque, como hemos visto en § 4.3, el comentario de Aristóteles al pasaje da a entender que la inspiración de este detalle de la geografía infernal procede más bien de un poema órfico[49]. Coincide con esta impresión el largo pasaje que se refiere a los ríos infernales:

> Pues bien, hay otras muchas corrientes, grandes y variadas, pero se da el caso de que entre tantas que son hay cuatro corrientes, la mayor de las cuales y que fluye en el círculo más externo, es la llamada Océano. Frente a ésta y en sentido contrario fluye el Aqueronte, que corre a través de otros lugares yermos y tras fluir incluso bajo tierra, desemboca en la laguna Aquerusíade, adonde llegan las almas de muchos difuntos y tras haber aguardado unos plazos de tiempo determinados, unas más largos y otras, más cortos, son enviadas de nuevo a los nacimientos de seres vivos (*i. e.* a reencarnar). Un tercer río discurre en medio de ellos y cerca de su nacimiento desemboca en un lugar espacioso quemado por un gran fuego y forma una laguna mayor que nuestro mar (*i.e.* el Mediterráneo) cuya agua y cieno están hirviendo. De allí discurre en círculo, turbio y cenagoso, y después de dar la vuelta a la tierra, llega a otra parte, en los confi-

45 Pl. *Resp.* 514a ss.
46 Pl. *Phaed.* 111d.
47 Cf. § 5.
48 *Il.* 8.14.
49 Pl. *Phaed.* 111e-112a (*OF* 27 I) [T 23], Aristot. *Meteor.* 355b 34 (*OF* 27 II) [T 23a].

nes de la laguna Aquerusíade, pero sin mezclar en ella sus aguas. Una vez que ha dado muchas veces la vuelta bajo tierra, desemboca en una parte más baja del Tártaro. Este río es el que se llama Piriflegetonte, cuyas corrientes de lava expulsan fragmentos allá donde tocan tierra. Y frente a éste, a su vez, el cuarto río desemboca en primer lugar en un lugar terrible y salvaje, según se dice, que tiene todo él el color del lapislázuli, al que llaman Estigio, y a la laguna que forma el río en su desembocadura, Éstige. Éste, al llegar aquí y tras haber tomado una fuerza terrible en sus aguas y tras hundirse bajo tierra, discurre haciendo meandros en sentido contrario al Piriflegetonte y sale a su encuentro en la laguna Aquerusíade desde el lado contrario. Tampoco su agua se mezcla con ninguna otra, sino que, avanzando en círculo, desemboca en el Tártaro por el lado contrario que el Piriflegetonte. Su nombre, según dicen los poetas, es Cocito[50].

La fuente de esta fantástica y minuciosa descripción no puede ser Homero más que en ínfima medida, ya que el poeta se limita a una breve mención de los ríos, al referirse a las puertas del Hades (*Od.* 10.513s.):

Allí, hacia el Aqueronte fluyen el Piriflegetonte
y el Cocito, que es un ramal del agua de la Éstige.

La brevedad de la referencia homérica puede llevarnos a pensar que Platón ha podido inspirarse también en fuentes órficas, aunque, por supuesto, la gran mayoría de los adornos literarios de la descripción son de su propia cosecha.

En efecto, la descripción de los lugares infernales interesó a los órficos, de acuerdo con una noticia del comentario de Damascio al pasaje platónico, que, a su vez, está basado en otro previo de Proclo, donde se afirmaba taxativamente que Platón se había inspirado en los poemas órficos:

Los cuatro ríos que se describen corresponden, según la tradición de Orfeo, a los cuatro elementos subterráneos y los cuatro puntos cardinales en dos juegos de opuestos: el Piriflegetonte, al fuego y al este; el Cocito, a la tierra y al oeste; el Aqueronte, al aire y al sur. Orfeo se limitó a disponerlos de este modo, y es el comentarista (*i. e.* Proclo) el que asocia a Océano con el agua y el norte[51].

50 Pl. *Phaed.* 112e-113c [T 54].

E incluso en otro pasaje, Damascio cita al respecto un poema órfico (que debe ser las *Rapsodias*):

Los cuatro ríos son los cuatro elementos en el Tártaro: el Océano, según el comentarista (*i. e.* Proclo), es el agua; el Cocito o Éstige, la tierra; el Piriflegetonte, fuego; el Aqueronte, aire. Opuesto al Piriflegetonte es el Estigio, caliente, frente a frío; opuesto a Océano es el Aqueronte, agua frente a aire. Por eso Orfeo (*OF* 342) le llama *Aeria* (nebulosa) a la laguna del Aqueronte[52].

Lo único que nos interesa del comentario de Damascio es la referencia a que esta geografía infernal sigue la tradición de Orfeo, esto es, que Proclo se basó para su interpretación en un poema atribuido al bardo tracio en el que se mencionarían los cuatro ríos al hilo de la descripción del destino de las almas en los infiernos. Como el poeta le llama *Aeria*, «nebulosa», a la laguna del Aqueronte, es lógico que Proclo relacionara el Aqueronte con el *aer* (aire nebuloso). El Piriflegetonte, nombre que significa «que arde en llamas», hacía casi obvia su identificación con el fuego. De ahí que el filósofo neoplatónico acabara por identificar los otros dos ríos con los otros dos elementos.

Platón nos dice que es a la laguna Aquerusíade adonde llegan las almas de la mayoría de los muertos y que, una vez que pasan allí el tiempo que les ha sido decretado, más o menos según los casos, vuelven a reencarnarse[53]. Me parece muy interesante que el filósofo relacione esta parte de su descripción de la geografía infernal con la teoría de la metempsicosis, describiéndonos una especie de «Purgatorio» *avant la lettre*. Ignoramos si este punto concreto estaba ya presente en la tradición órfica o es innovación exclusiva de Platón, aunque lo segundo me parece más probable, dada la ausencia de testimonios órficos sobre el particular.

También de la descripción infernal órfica, aunque pasada por la interpretación neoplatónica, proceden los dos fragmentos siguientes, referidos a Éstige:

51 Damasc. *in Pl. Phaed.* 1.541 (277 Westerink) (*OF* 341 II) [T 54a].
52 Damasc. *in Pl. Phaed.* 2.145 (363 Westerink) (*OF* 341 IV y 342) [T 54b].
53 Pl. *Phaed.* 113a.

> Evidencian los teólogos que Océano es la fuente de toda clase de movimiento, diciendo que hace surgir diez corrientes, de las que nueve fluyen hacia el mar[54].
>
> Y aquí Numenio (fr. 36 Des Places) y los intérpretes del sentido oculto de Pitágoras entienden como semen el río Ameles en Platón (*Resp.* 621a) y la Éstige en Hesíodo (*Th.* 361) y en los órficos[55].

Ambos pasajes son muestra de la interpretación de los textos órficos en manos de quienes pretenden que tienen un sentido oculto, más que de su contenido real[56], sobre el que estamos muy mal informados. Concretamente, la segunda interpretación parece deberse a que, tras llegar a la Éstige, el alma puede volver a reencarnarse, lo que lleva a Numenio a identificar alegóricamente el papel de la laguna como germen del nacimiento de una nueva vida con el del semen.

Por fin, Platón menciona (*Phaed.* 113d) que los muertos, que llegan a donde los conduce su demon, son sometidos a juicio, sin indicar por quién, y que unos son purificados en la laguna del Aqueronte, mientras que otros, incurables, son arrojados al Tártaro, «de donde jamás salen». Tras una cierta casuística, el filósofo se refiere, como es lógico, a quienes han vivido santamente, que se liberan de los lugares del interior de la tierra como de la cárcel y moran sobre la tierra, siendo los filósofos los que viven sin cuerpo y en moradas «aún más hermosas que éstas». Toda esta elaboración carece de paralelos y debemos considerarla de cuño platónico. La conclusión es, para Sócrates, que por ese motivo debe participarse en la virtud y la sabiduría en la vida, «pues hermoso es el premio y la esperanza, grande»[57].

Así pues, el punto de vista de la escatología del *Fedón* está condicionado por la proximidad de la muerte de Sócrates y las razones de su tranquilidad personal frente a este difícil evento.

Probablemente uno de los motivos de la intromisión en este diálogo de una cosmología compleja es la afición de Platón por crear poderosos

54 Procl. *in Pl. Tim.* III 180.8 Diehl (*OF* 343) [T 54c]. La décima es Éstige, cf. Hes. *Th.* 789-791 «Una décima parte (de Océano) enseguida queda apartada, pero nueve en torno de la tierra y del ancho lomo de la mar, haciéndolas girar en un argénteo remolino, las precipita en el mar». El plural «los teólogos» incluye, al parecer, a Orfeo y a Hesíodo.

55 Porphyr. *ad Gaurum* 2.2.9 (34.26 Kalbfleisch, *OF* 344) [T 54d].

56 Cf. § 2.5.

57 Pl. *Phaed.* 114c.

imaginarios, pero su propósito principal parece ser situar en nuestro mundo espacios escatológicos que antes formaban parte de una geografía mítica; en otros términos, a la necesidad de situar los lugares donde el alma recibe premios y castigos en una parte del mapa general del universo[58]. Para configurarla, el filósofo se ha inspirado en parte en imágenes que están en la tradición poética, pero también ha aprovechado nuevas ideas científicas sobre la constitución del mundo.

Novedad con respecto a las otras escatologías es asimismo la presencia de un demon acompañante de cada alma, que no está lejos de «ese algo divino y demónico» (θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον) que viene a ser una especie de voz de la conciencia de Sócrates[59]. Una vez más, advertimos que toda la presentación ultramundana se hace pensando en la suerte del filósofo.

Por otra parte, Platón pone en esta escatología mucho énfasis en la transmigración de las almas, mientras que el juicio, como tal, aparece difuminado y ni siquiera se mencionan los jueces. Ambas circunstancias extrañan a Annas[60], quien considera que el filósofo no ha combinado con acierto la idea de tortura frente a premio de las actuaciones en la vida y el modelo de la reencarnación, aunque la propia autora señala que con ello expresa importantes verdades sobre la relación entre cuerpo y alma. Pienso que estas dos características, énfasis sobre la transmigración y mínima relevancia del juicio, obedecen al propósito con el que la escatología aparece en el diálogo: justificar la esperanza de Sócrates ante la muerte. El juicio aparece difuminado porque se considera obvio que su vida no puede ser merecedora más que del mejor de los destinos; la seguridad de que no va a ser castigado preside todo el diálogo. En cambio, la idea de la transmigración es pertinente para insistir en la idea de que la mejor suerte del alma es escapar del cuerpo[61]. Es más, se da el caso de que los discípulos que lamentan la prisión y muerte de Sócrates no son conscientes de la paradoja de que él va a ser de inmediato libre de verdad, mientras que ellos, los aparentes hombres libres, seguirán prisioneros del cuerpo y de las miserias de la vida[62]. Por ello, pienso que la incorporación clara de la idea de la

58 Cf. Annas 1982, 126.

59 Pl. *Apol.* 31cd.

60 Annas 1982, 127ss.

61 Annas 1982, 127.

62 Casadesús 2008.

reencarnación ofrece un mensaje más optimista que el del *Gorgias*[63], ya que, incluso el malvado que será castigado tendrá más adelante una oportunidad. El panorama es igualmente disuasorio para los réprobos, pero ofrece una esperanza a largo plazo.

¿Cuánto hay de órfico en esta escatología? En primer lugar, la inserción de elementos cosmológicos en un escenario infernal. Detalles de esta cosmología son coincidentes con las noticias que tenemos de poemas órficos dedicados al tema, si bien parece claro que Platón ha trascendido ampliamente un esquema más simple y ha elaborado un cuadro mucho más espectacular; también pueden proceder de fuentes órficas personajes como Adrastea (cf. § 6.6). En segundo lugar, la relación expresa entre la transmigración y los premios y castigos. El hecho de recibir castigo en el Más Allá no sustituye, sino que complementa, el castigo de reencarnar, lo que implica oportunidades posteriores para las almas réprobas. En tercer lugar, la aparición de démones que guían por el Más Allá.

La transposición platónica se deja ver, además de en la imponente construcción del imaginario infernal, en la suplantación de la iniciación y la perspectiva ritualista por un concepto moral y por la iniciación filosófica, como condiciones para acceder a la beatitud eterna.

9.4. Escatología en la *República*

Platón nos presenta dos imaginarios escatológicos en la *República*, si bien de una forma muy distinta. El primero le es ajeno, ya que lo atribuye a otros, incluso lo critica, y sólo se refiere a él en un par de alusiones: en la primera, atribuye a «Museo y su hijo» un escenario de premios y castigos en el Allende consistentes los primeros en un banquete y en una embriaguez perpetua para los justos, y los segundos en llevar agua en un cedazo y yacer en medio del fango para los impíos e injustos[64]. En una segunda alusión, se refiere a unos personajes a los que considera deleznables, pero que basan sus ritos liberadores en libros de Museo y Orfeo. En ninguna de las dos figuran descripciones, sino que

63 Frente a Annas, 1982, 129, quien cree que «the introduction of reincarnation ... blurs this message».
64 Pl. *Resp.* 363cd (*OF* 431 I, 434 I) [T 36 y T 39].

simplemente se señala la diferencia de suerte en el Más Allá entre quienes están iniciados por estos personajes y quienes no lo están[65]. Podríamos añadir a la lista de imaginarios infernales ajenos la referencia, casi al principio de la obra, a las personas que al llegar a viejos comienzan a temer que sean verdad algunos mitos que se cuentan sobre el castigo de los injustos en el Hades, de las que antes se reían[66]. Es claro que Platón no comparte estas doctrinas, que tienen a su parecer el grave inconveniente que prometen la liberación de las culpas mediante un simple ritual y la pureza religiosa, algo que para un filósofo de profundas convicciones morales, como él, y que, además, está intentando trazar un modelo de convivencia política resulta del todo intolerable.

En un segundo momento, Platón expone su propia escatología, en el mito de Er[67]. Esta, por el contrario, es presentada de un modo detenido y es, además, la que corona la obra y fundamenta el sistema político que se ha expuesto en ella. Está claro que la modela sobre elementos anteriores, en parte, órficos (para los griegos un imaginario totalmente nuevo habría resultado extraño y poco convincente), pero opera en ellos una sutil transposición.

Su razón de ser es (614a) que «cada uno recoja de este discurso lo que quiera escuchar», frase que, situada en el contexto político de la *República*, indica que la escatología obedece a propósitos claramente políticos y morales, para apoyar todo lo que en la obra se había estado discutiendo sobre la ciudad ideal y los ciudadanos perfectos.

Platón presenta como protagonista del relato a un panfilio llamado Er, que, tras haber muerto en combate, tuvo el privilegio de que se le permitiera regresar del Más Allá doce días después para contar lo que había visto. Da la impresión de que el filósofo desea darle a su relato apariencia de verdad haciendo que su personaje emule al propio Orfeo en su condición de visitante del Allende que vuelve para describir lo que allí ocurre; más aún, porque son los propios dioses los que lo han comisionado para que lo haga. Su relato se presenta, pues, en cierto modo, como una especie de mensaje directo de los dioses, destinado a corregir el falso de Orfeo. Así comienza el relato de Er:

65 Pl. *Resp.* 364be (*OF* 573 I) [T 13 y T 44].
66 Pl. *Resp.* 330d (*OF* 433 III) [T 38].
67 Pl. *Resp.* 614b-621b. Cf. Richardson 1926; Vernant 1965; Schils 1993; Fago 1994.

> Y dijo que, cuando salió de él su alma se había puesto en marcha con otras muchas y que había arribado a un lugar maravilloso, en el que había dos aberturas de la tierra que se comunicaban entre sí y otras dos arriba, en el cielo, enfrente de las primeras. Y en medio de unas y otras estaban sentados unos jueces que, una vez emitidos sus veredictos, ordenaban que los justos marcharan hacia la derecha y hacia arriba, a través del cielo ... y que los injustos lo hicieran hacia la izquierda y hacia abajo[68].

El lugar en cuestión es definido como una «pradera» un poco más adelante[69], cuando Er describe un trasiego de almas que van y vienen, se saludan y charlan en un animado cuadro, las que proceden del subsuelo, es decir, del lugar en que han sido castigadas, hablan de cosas terribles que no se especifican, mientras que las que proceden del cielo cuentan las visiones de indescriptible hermosura que han contemplado. Asimismo, precisa Er, las almas pagan pena de sus injusticias y ofensas «diez veces por cada una y cada vez durante cien años» y, consecuentemente, los que habían obrado bien, recibían compensación positiva en la misma proporción. Tras referir los castigos especialmente violentos que esperan a los tiranos, personificados en Ardieo, Platón describe una visión magnífica del universo entero, en torno del huso de Necesidad (Ananque), descrito minuciosamente, y un imaginario poblado de figuras tradicionales, como las Sirenas y las Moiras que aparecen en un entorno completamente nuevo. Todo ello tiene muy poca relación con lo órfico[70].

Lo que es curioso es que Láquesis anuncia a las almas que comenzará para ellas una nueva carrera caduca en condición mortal, pero que cada una puede elegir su destino, y el turno de elegir es a suertes. La primera en elegir, escoge la vida de un tirano, para arrepentirse inmediatamente después. No deja de ser significativo que en este punto aparezca Orfeo en el relato de Er, como una especie de guiño, presentado

68 Pl. *Resp.* 614b (*OF* 461) [T 47].
69 Pl. *Resp.* 614e.
70 Ananque aparece en algún fragmento órfico (*OF* 77 [T 31d], 210, 250), pero sin relación, que sepamos, con el ciclo de las almas. Por otra parte, Burkert 1975, 98 pone en relación el hecho de que quienes van a renacer pasen bajo el trono de la diosa con la expresión de una lámina de Turios (IV a.C.): *OF* 488.7 [T 53b] «me sumí bajo el regazo de la reina subterránea», que tiene también claras connotaciones de un rito de renacimiento.

humorísticamente eligiendo una vida de cisne por odio a las mujeres[71], en medio de una galería de personajes conocidos de la literatura y la mitología. Es entonces cuando la imaginería escatológica ajena vuelve a aparecer:

> De allí, sin poder volverse, iba a pie al trono de Necesidad (Ananque) y tras haber cruzado al otro lado, cuando los demás habían cruzado, se dirigían todos a la campa del Olvido, en medio de un terrible calor asfixiante, pues el lugar está yermo de árboles y de cuanto produce la tierra. Y ya al atardecer acampaban junto al río de la Despreocupación (Ameles), cuya agua no puede llevarse en vasija alguna. Pues bien, todos se veían forzados a beber una cierta cantidad de agua, y los que no eran protegidos por su discreción bebían más de la cuenta. Y el que bebe en cada ocasión se olvida de todo[72].

Una vez que han bebido del agua, las almas se acuestan para ir a medianoche cada una a su nueva vida en la tierra, salvo Er, al que le indican que no beba agua y se encuentra «resucitado» en su propio cuerpo. Termina el diálogo una exhortación de Sócrates a practicar la justicia para ser amigos de los dioses y ser recompensados en el Más Allá.

Para evaluar la posibilidad de que Platón se haya inspirado en algún modelo órfico, presento aquí el documento más importante para nuestro conocimiento de la escatología órfica en esta época, la laminilla de oro encontrada en Hiponio (Vibo Valentia) y datada hacia 400 a.C.:

> Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en trance de morirse
> hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una fuente
> y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.
> Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.
> ¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco!
> Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine
> agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes.
> Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento,
> por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío.
> Di: «Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado;

71 Pl. *Resp.* 620a (*OF* 1077 I) [T 8], cf. § 1.5.
72 Pl. *Resp* 620e (*OF* 462) [T 48].

de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida,
a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine».
Y de cierto que consultarán con la reina subterránea,
y te darán a beber de la laguna de Mnemósine.
Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la sagrada vía
por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos[73].

Guthrie, que pone de relieve las semejanzas que se encuentran entre el escenario infernal descrito por Platón y el que nos ofrecen las laminillas de oro órficas, cree que ambos esquemas religiosos pueden equipararse[74] y así atribuye a los órficos la idea de que una vez que muere el cuerpo las almas van al Hades, donde son conducidas ante jueces infernales, que dictaminan su suerte posterior tomando en consideración su conducta durante su vida en la tierra, de modo que las malas son castigadas y las buenas logran la felicidad. Las almas que debían reencarnarse tienen que beber agua del olvido para olvidar su existencia anterior, reingresan en un cuerpo mortal y nacen de nuevo.

Parece claro que la reconstrucción de Guthrie del recorrido del alma según los órficos es un mero trasunto de la descripción platónica, dando así por supuesto que el filósofo ático había seguido con fidelidad el modelo órfico.

Sin embargo, todo parece indicar que el paralelismo entre la descripción platónica y las alusiones de las laminillas no pasa de ser superficial. Coincide en parte la «geografía»: la fuente del olvido, los caminos a un lado y otro, la llanura por la que se pasa sed y especialmente la pradera, que es mencionada en algunas laminillas órficas como sede de los bienaventurados, por ejemplo, en una de Turios y en otra de Feras (Tesalia), ambas del s. IV a.C.:

Salve, salve, al tomar el camino a la derecha
hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone[75].

73 *OF* 474 [T 50a], cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 25ss.; 2008, 9ss., donde se encuentran también otras laminillas similares, un poco posteriores, y un amplio comentario.

74 Guthrie 1952, 177s., en lo que sigue a Harrison 1903, 599. Ninguno de los dos autores pudo conocer la laminilla de Hiponio, que se publicó mucho más tarde, pero sí la de Petelia (IV a.C.), muy parecida a la anterior (*OF* 476), cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 27; 2008, 10s.

75 *OF* 487.5-6 [T 50b].

Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo[76].

Pero las diferencias son muy profundas. Nada nos dice Platón del engañoso ciprés (por el contrario, afirma que allí no crece árbol alguno). La disposición de los caminos es distinta y tiene una función diversa, mientras que la pradera es un mero lugar de paso, en vez del lugar de llegada de las almas privilegiadas descrito por las laminillas. Y éstas, por su parte, no hablan de jueces, sino de unos guardianes que esperan que el alma les dé una contraseña para dejarla pasar y, en un momento posterior, de la propia Perséfone como quien decide si permite o no el acceso del alma recién llegada al lugar de bienaventuranza.

Pero la diferencia más radical entre la descripción de Platón y la que encontramos en las laminillas es que el filósofo nos presenta un juicio tras el que el alma, totalmente pasiva, es juzgada, premiada o condenada y la llevan allá donde le corresponde. Su suerte está echada, porque los pecados o buenas acciones de su vida pasada serán sus únicas credenciales. La que consigue superar el veredicto de los jueces, va al lugar de privilegio por sus méritos. En cambio, a la que es condenada a reencarnarse, le dan a beber agua del olvido. En las laminillas, el alma, aún activa, debe superar una prueba en el Allende y no equivocarse de camino. Casi todo depende, pues, de ella, de que recuerde lo que debe hacer: por ello, el texto de las laminillas es obra de Mnemósine[77], porque sirve para ayudar al iniciado a rememorar las enseñanzas recibidas. Si hace lo que debe, tendrá éxito. Si se equivoca, volverá a reencarnarse. Mientras que en el texto platónico hay una instancia superior que valora el comportamiento moral del alma en su estancia terrenal, en las laminillas parece bastar con una declaración ritual por parte del difunto que manifieste su condición de iniciado y su estado de pureza[78]. Además, Platón concibe un espacio celeste para los premia-

76 *OF* 493 [T 50c].

77 Como se indica en algunas laminillas, como la de Hiponio (*OF* 474.1) [T 50a]. Sobre Mnemósine en las laminillas, cf . Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 28-36; 2008, 15-19.

78 Tan sólo en la laminilla «grande» de Turios del IV a.C. (*OF* 492) aparece el término «compensación» (ἀνταμοιβή), que podría hacer referencia a una retribución infernal a determinado comportamiento, pero el carácter de este texto en que se enuncian términos religiosos significativos, pero sin ilación entre ellos, no permite avanzar demasiado en esta dirección.

dos, por oposición al de los castigados, que es el mundo subterráneo, mientras que la escatología órfica sitúa premios y castigos en el Hades.

Está claro, pues, que Platón reelaboró libremente motivos órficos, al servicio de sus propios intereses filosóficos y literarios, como, por otra parte, es su proceder habitual. Y también es evidente que la escatología de la *República*, concebida como superación de la órfica, apoyada en parte en ella, pero transpuesta a claros intereses filosóficos, es a distancia la más lograda de las creadas por Platón y la culminación de sus descripciones del Más Allá[79].

9.5. La escatología del *Axíoco*

En el pseudoplatónico *Axíoco* se nos ofrece una breve, pero intensa, descripción del Más Allá[80]. Se enmarca en los argumentos que Sócrates da a Axíoco, padre de Clinias, para que no tenga miedo a morir. Primero, le hace ver los males que se dejan atrás con la muerte, argumento que no hace demasiada mella en el anciano, para argumentar luego sobre la supervivencia del alma y la felicidad que espera a los buenos en el Más Allá. Aunque el diálogo no sea platónico[81] esta parte está inspirada en las otras descripciones del Allende del filósofo ateniense y por ello merece la pena recogerla aquí. El relato del *Axíoco* es puesto significativamente en boca de un tal Gobrias, un mago iranio[82], quien, citando como fuente unas tablillas de bronce procedentes del país de los Hiperbóreos, cuenta que después de la liberación del cuerpo, el alma va al reino de Plutón. El autor sostiene, pues, el postulado de la inmortalidad del alma y la idea de que la muerte representa la liberación para ella. Añade mínimas referencias «cosmológicas» y «geográficas», ya que cuenta que la tierra ocupa la parte central del universo y está rodeada de una esfera, cuyo hemisferio superior es sede de los dioses celestes y el inferior, la de los infernales y que, franqueadas unas puertas con cerrojos de hierro, se hallan dos de los ríos infernales, el Aqueronte y el Cocito. Una vez atravesados, se encuentra la «llanura

79 Incluso, el testimonio del *Papiro de Bolonia* (§ 9.2) parece indicar que Platón, en una especie de camino de vuelta, ejerció su influjo sobre los propios órficos.
80 [Pl.] *Axioch.* 371a (*OF* 434 IX, 713 III) [T 55]. Cf. Chevalier 1914; Violante 1981.
81 Cf. el muy informativo estado de cuestión de Gómez Cardó 1992.
82 Sobre el concepto de «mago» en el orfismo, cf. § 2.4.

de la verdad» donde están Minos y Radamantis. Parece que el autor del *Axíoco* ha utilizado elementos de otras descripciones escatológicas, pero reduciéndolos al mínimo (dos hemisferios, dos ríos, dos jueces).

También allí se celebra un juicio de las almas:

> Allí se sientan unos jueces que preguntan a cada uno de los que vienen qué vida han vivido y con qué costumbres habitaron en su cuerpo. Mentir es imposible[83].

Es interesante señalar la expresión «habitaron en su cuerpo» que concibe el cuerpo como una especie de morada del alma, sin las connotaciones negativas de la «tumba» órfica ni de la «prisión» platónica[84]. Asimismo vemos que, como en Platón, impera la idea moral de que las almas reciben en el Más Allá un tratamiento acorde con el comportamiento en este mundo. La idea del demon inspirador, una especie de conciencia, está también aquí presente, como veremos. Frente a su parquedad en la descripción de la cosmología infernal, el autor se explaya en la de los dos lugares a los que las almas pueden llegar, uno paradisíaco y otro espantoso:

> Pues bien, a cuantos en vida les inspiró un buen demon, van a habitar la región de los piadosos, donde mieses abundantes producen cosecha de toda clase de frutos, corren veneros de aguas puras y praderas de toda clase están en una primavera continua con flores variadas y hay conversaciones de filósofos, espectáculos de poetas, coros que danzan, música que se oye, banquetes bien provistos y festines que se sirven por sí mismos, no existe la pena y la existencia es dulce. Pues no hay invierno duro ni llega el calor del verano, sino que un aire suave corre unido a los delicados rayos del sol. Allí los iniciados ocupan el lugar preferente y allí celebran juntos las ceremonias sagradas ... y es tradición que los que se relacionan con Heracles y Dioniso que bajaron al Hades, se iniciaron antes allí y que el valor para emprender el camino hacia allí se adquiría junto a la diosa de Eleusis. Pero cuantos vieron su vida impulsada por maldades, son llevados por las Erinis al Érebo y al Caos a través del Tártaro, donde están la morada de los impíos, las tinajas sin fondo de las Danaides, Tántalo atormentado por la sed, las entrañas de Ticio devoradas y renacidas una y otra vez, la

83 [Pl.] *Axioch.* 371c [T 55].
84 Cf. § 7.

piedra sin fin de Sísifo, cuyo esfuerzo comienza de nuevo sin descanso. Allí, lamidos por fieras salvajes, constantemente quemados por las antorchas de las Furias y maltrechos por suplicios de toda clase, se consumen en eternas condenas[85].

En contraste con las escatologías platónicas, en las que apenas se describe el lugar de bienaventuranza, el autor del *Axíoco* se detiene en presentar con pormenor el imaginario positivo, un *locus amoenus* en el que a los tópicos de los prados, la compañía de los piadosos, la primavera continua, se añade la quintaesencia de las manifestaciones culturales amadas por los griegos, poesía, música y filosofía. En cambio, el imaginario negativo se basa en las imágenes tópicas de los castigados: las Danaides, Tántalo, Ticio y Sísifo, a las que el autor añade las antorchas de las Furias. Aunque se menciona Eleusis, el imaginario es más bien suritálico. Es el mismo que puebla las representaciones del Más Allá en la cerámica apulia del siglo IV a.C.[86] y que tiene antecedentes en las descripciones de Píndaro en algunos *Trenos* y en la *Olímpica* II[87].

Así nos describe el poeta beocio el *locus amoenus* de los bienaventurados en el Más Allá:

Para ellos refulge la pujanza del sol
durante la noche de aquí abajo,
y en sotos de rosas de púrpura
y en los entornos de su ciudad
(...) de umbrosos bosques de inciensos
y están henchidos de árboles de frutos de oro.
Unos disfrutan de ejercicios hípicos,
otros, a pie,
Otros se deleitan con la lira, y entre ellos
florece exuberante toda clase de venturas
y una fragancia deliciosa por el lugar se expande
pues sin cesar mezclan con el fuego que de lejos se avista aromas

85 [Pl.] *Axioch.* 371c-372a (*OF* 434 IX, 713 III) [T 55].
86 Cf. Pensa 1977; Aellen 1994; Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2008, 195-203.
87 Sobre la religión de Píndaro en general, cf. Suárez de la Torre 1993; sobre la relación con el orfismo, Lloyd-Jones 1985; Cannatà Fera 1990, 164ss.; Santamaría Alvarez 2004; 2008. Cf. asimismo Wili 1944, 85s.; Zuntz 1971, 83ss.; Bernabé 1999a.

de toda clase sobre las aras de los dioses[88].

Píndaro añade a las delicias del lugar paradisíaco, como era de esperar, la práctica de ejercicios atléticos, característica de los clientes de sus *Epinicios*. En contraste con éste, nos presenta un cuadro horrendo del lugar de los condenados:

Desde allí, vomitan una oscuridad sin límites
inertes ríos de la noche tenebrosa[89].

En otro pasaje, nos brinda un breve esbozo de la suerte feliz de unos determinados individuos en el Más Allá.

Pues ellos, libres de enfermedad y de vejez
y desconocedores de las fatigas, han escapado
del curso del Aqueronte de graves sones[90].

Los dos primeros pasajes pindáricos citados se encuentran en trenos, en el ámbito de la *consolatio* a la familia de los difuntos, de modo que no sabemos si el motivo de la aparición de estas ideas, que contrastan con las que muestra el poeta en otras composiciones, más próximas a la religión olímpica, se debe al género literario al que pertenece el fragmento o, lo que parece más verosímil, a que forman parte de creencias religiosas del comitente de la oda, al que el poeta pretendería agradar. Confirmaría esta segunda explicación la presencia de estas mismas ideas en un epinicio, probablemente porque Terón de Acragante, el tirano que encarga la oda, debía de simpatizar con las ideas de este ámbito religioso:

Y si uno que la posee, conoce además el porvenir,
esto es, que las almas violentas de los muertos aquí en la tierra
pagan en seguida su castigo... En cambio sobre los pecados cometidos
en este reino de Zeus alguien dicta sentencia bajo tierra,
emitiendo su fallo con ineluctable hostilidad.
Iguales siempre sus noches,
iguales sus días bajo la luz del sol,
se ganan los buenos una existencia libre ya de fatigas

88 Pind. fr. 129 Maehl. = 58 Cannatà Fera (*OF* 439) [T 55a].
89 Pind. fr. 130 Maehl. = 58b Cannatà Fera (*OF* 440) [T 55b].
90 Pind. fr. 143 Maehl. (*OF* 446) [T 55c].

sin tener que perturbar la tierra con el vigor de sus manos
ni el agua de la mar, en busca de su magro sustento,
sino que, en compañía de los favoritos de los dioses,
aquellos que se precian de cumplir sus juramentos
viven una existencia sin lágrimas,
mientras que los demás sufren padecimientos insoportables de ver[91].

Además del lugar paradisíaco, encontramos también aquí la referencia al juicio de las almas y una alusión fugaz a los castigos.

Por último, volviendo a la descripción del *Axíoco*, parece que los iniciados siguen practicando en el Más Allá las ceremonias mistéricas que les habían permitido alcanzar el lugar de bienaventuranza. Chevalier (1914) comparó a este respecto un fragmento de Plutarco en que se identifican las τελεταί con la muerte, basándose en una etimología que relaciona τελετή con τελευτή «muerte». En él hallamos también algunos interesantes paralelos con el panorama en el *Axíoco*:

> En este mundo [el alma] no tiene conocimiento, salvo cuando llega al trance de la muerte. Entonces sufre una experiencia como la de quienes participan en las grandes iniciaciones. Por eso se parecen tanto una palabra a la obra (τελευτᾶν «morir» y τελεῖσθαι «iniciarse») como una acción a la otra. Primero, el vagar sin rumbo, las fatigosas vueltas y los recorridos en la oscuridad con la sospecha de que no se van a acabar nunca y luego, antes de llegar al propio término, todos los terrores, estremecimientos, temblores, sudor y confusión. Pero de ahí, le sale al encuentro una luz admirable, y le acogen lugares puros y praderas, llenos de sonidos, danzas y la solemnidad de palabras sacras y visiones santas. Una vez que se ha saciado de ello y ha sido iniciado, se vuelve libre y marcha liberado; coronado, celebra los misterios y en compañía de hombres santos y puros, ve desde allí la turba no iniciada e impura de los seres vivientes, en medio del fango y de las tinieblas, pisoteándose y empujándose unos a otros, persistiendo en el miedo a la muerte en unión de los malvados, por la falta de fe en los bienes de allí[92].

91 Pind. *Ol.* 2.56 (*OF* 445) [T 55d], la continuación del pasaje, *Ol.* 2. 68-72, está en [T 31b].

92 Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594) [T 55e]. Sobre este pasaje cf. Burkert 1975, 96; Díez de Velasco 1997; Riedweg 1998, 367 n. 33; Bernabé 2001, 10ss; 2002d, 326.

En el *Axíoco*, el lugar de castigo es el Tártaro, pero el de los premios no se caracteriza por una «geografía» especial, sino por quienes lo habitan, la «región de los piadosos». En ello coincide con la forma característica de expresión de las laminillas órficas, que hablan de un camino «por el que los demás mistas y bacos avanzan gloriosos» (*OF* 474.15-16 [T 50a]), de un lugar donde el alma «reinará con los demás héroes» (*OF* 476.11), un espacio bajo tierra «cumplidos los mismos ritos que los demás felices» (es decir, al lugar en el que están las almas bienaventuradas por haber celebrado las *teletai*, *OF* 485.7 [T 36b]), «el tíaso de mistas» (*OF* 493a), el «tíaso de la derecha» (*OF* 487.2)[93], la «morada de los límpidos» (*OF* 489.7 [T 53a]) o la «sacra pradera», donde el mista está libre de castigo (*OF* 493), siempre lugares definidos por la compañía de los demás iniciados y por su felicidad, no por tratarse de un espacio geográfico definido.

9.6. Recapitulación y comparaciones

Es el momento de recapitular y comparar brevemente unas visiones del Más Allá platónicas con otras y con lo que sabemos del imaginario órfico, para lo cual iré desglosando los diferentes elementos que las componen. Para no hacer reiterativas las citas, llamaré Gorg.1 a la escatología presentada en *Gorg.* 492e-493c; Gorg.2 a la descrita en *Gorg.* 523a-527a; Fed.1 a las alusiones órficas al destino de las almas en el Más Allá en *Phaed.* 69c y 70c; Fed.2 a la visión del Allende detallada en *Phaed.* 107c ss.; Rep.1 a la aludida en *Resp.* 363c; Rep.2 a la ofrecida en *Resp.* 614a ss. y Ax. a la referida en *Axioch.* 371a, bien entendido que Gorg.1, Fed.1 y Rep.1 no son propuestas platónicas, sino reflejos de las que hemos considerado órficas.

Todas ellas tienen de común que se basan en la creencia en la inmortalidad del alma, bien entendido que ésta conserva en el Más Allá su capacidad de percibir y entender. La presencia en algunos casos de castigos físicos (chapotear en el barro, llevar agua en un cedazo, ser quemadas por antorchas), las conversaciones entre almas, el disfrute de

93 Se trata de una nueva lectura de Marco Antonio Santamaría, recogida, al igual que *OF* 493a, en los *addenda et corrigenda* de *OF* II 3 y en Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2008, 95-98 y 151-160.

praderas, ríos o comidas, hace evidente que resulta muy difícil que el alma sea imaginada como incorpórea; por el contrario, sigue teniendo la apariencia del cuerpo que la había llevado o, al menos, una apariencia corporal. En eso coincide Platón con las fuentes órficas y es, además, una constante a lo largo de la historia, desde la imaginería medieval a películas como *Ghost*. Al ser humano se le hace difícil imaginar otra cosa.

La idea de la reencarnación está presente en Fed.1, Fed.2 y Rep.2; parece claro que está ausente de Ax. y no se expresa en las demás, pero en Gorg.1 y Rep.1 se supone, en la medida en que reflejan posiciones órficas. Tampoco es incompatible con Gorg.2. He explicado esta circunstancia como una cuestión de énfasis sobre un aspecto u otro, según los propósitos de cada diálogo.

Se atribuye la autoría de la historia, en el caso de las versiones órficas, a «uno de los sabios» en Gorg.1; a «los que instituyeron las iniciaciones» y a «un antiguo relato» en Fed.1 y a «Museo y su hijo» en Rep.1. Platón evita mencionar el nombre de Orfeo, pero la sombra de éste planea sobre sus propias versiones; sobre la fuente innominada de Fed.2 (la expresión «se cuenta» se remite a una tradición anterior y extendida) y sobre Gorg.2, que comienza por Homero para luego seguir por un relato de origen indeterminado, pero conocido de oídas (ἀκηκοώς en 524a). También el prestigio de Orfeo se manifiesta en la referencia de la *Apología*, donde los jueces infernales y los poetas Orfeo y Museo se mencionan juntos. E incluso Er aparece como un competidor de Orfeo, quien figura en su relato como un poblador del Más Allá. En cambio, el autor de Ax. elige otra fuente «exótica», Gobrias el mago.

Platón coincide con la escatología órfica en que en ese Más Allá las almas pueden ir a un lugar grato o a un lugar desagradable, frente a la tradición homérica y generalizada en la Grecia antigua, de un Allende sombrío e igual para todos los difuntos. Sin embargo, varía mucho la localización de los lugares a los que van las almas buenas y las malas. En Gorg.1, Fed.1 y Rep.1 ambas quedan en el Hades. Esta sería la idea expresada en los textos órficos, que hablaban de espacios del Hades no determinados, caracterizados como buenos o malos por el tipo de almas que los habitaban. Gorg.2 distingue las Islas de los Bienaventurados y el Tártaro, al término de la adaptación de una idea que encontrábamos en Hesíodo y, desarrollada, en Píndaro (*Ol.* 2.70-82). Rep.2 habla del «cielo» y de «abajo». La segunda referencia puede identificarse con el Hades o el Tártaro, pero la primera configura una escatología celeste, ajena del todo a lo órfico. Ax. menciona el Tártaro como lugar de castigo, mientras que el lugar grato se caracteriza, como en las fuentes órficas, por las personas que se encuentran en él (la región de los piadosos) y no por el lugar mismo.

Hay variaciones en la geografía infernal, que no es descrita en absoluto en las versiones que proceden directamente de fuentes órficas (Gorg.1, Fed.1 y Rep.1) y lo es con mayor o menor pormenor en las demás, desde la simple encrucijada y la pradera donde se sitúan los jueces del Gorg.2, que mantiene una imaginería básicamente órfica, a la estilizada de Ax., con dos ríos infernales y las dos esferas, celeste e infernal, hasta las más elaboradas de Fed.2, con bifurcaciones y los ríos infernales, o la complicada de Rep.2, con el huso de Necesidad; aunque las escatologías más elaboradas tienen algunos elementos procedentes de la escenografía órfica, éstos se diluyen en las grandiosas creaciones platónicas.

El juicio no está presente ni en Gorg.1, ni en Fed.1 ni en Rep.1, lo que apoya la opinion que he presentado aquí de que es ajeno a las fuentes órficas más antiguas. En efecto, en las laminillas órficas de oro lo fundamental es recordar unas contraseñas, tales como «soy hijo de Tierra y de Cielo estrellado» (*OF* 474.10 [T 50a] etc), «vengo de entre puros, pura» (*OF* 488.1 etc.[T 53b]) o «el mista está libre de castigo» (*OF* 493 [T 50c]). La primera es una indicación de que el recién llegado conoce un relato sobre el origen del hombre que lo caracteriza como iniciado, la segunda se refiere a su pureza ritual, lograda en las *teletai*, mientras que la tercera alude a su derecho a disfrutar de una situación de privilegio, la de sustraerse al castigo, simplemente por ser mista, por estar iniciado.

En cambio, la idea del juicio le parece a Platón un elemento esencial en sus presentaciones del Más Allá. En este aspecto, sus fuentes no son órficas. Minos aparece en Homero para dirimir litigios (*Od.* 11.568), mientras que la idea del juicio de almas se encuentra en Píndaro (*Ol.* 2.59-60 [T 55d]). Varían en las versiones platónicas el número y la identidad de los jueces: cuatro mencionados por su nombre en la *Apología*[94], tres en Gorg.2, dos en Ax. y jueces innominados en

94 Pl. *Apol.* 41a (*OF* 1076 I) [T 5], aunque el número se amplía con los «otros semidioses, cuantos fueron justos en vida» y, además, es dudoso si éstos jueces deciden si el alma va a ser premiada o castigada o simplemente tienen la función homérica de resolver litigios de los muertos, cf. n. 15.

Rep.2; el juicio queda muy difuminado en Fed.2. La mención aislada en un contexto órfico de un juicio, en el *Papiro de Bolonia* se debe, probablemente, a un influjo platónico sobre la tradición órfica tardía.

Platón es parco hasta la insipidez en la definición de los premios. Con respecto a las escatologías órficas, en Gorg.1 no los menciona (su propósito fundamental es asustar a Calicles con los castigos), y en Rep.1 se burla del imaginario órfico de los borrachos en el banquete perpetuo, no muy lejano de la situación definida por la frase «tienes vino, honra dichosa» de la laminilla de Pelinna (*OF* 485.6 [T 36b]), mientras que en Fed.1 afirma que el iniciado y purificado habitará con los dioses. La diferencia entre considerar a los bienaventurados órficos como un grupo de beodos o como habitantes entre los dioses parece ser correlativa con el centro de interés del filósofo en cada caso. En Fed.1 presenta una «escatología positiva» y, dado que va a concluir que los iniciados son los verdaderos filósofos, entre los que se cuenta el propio Sócrates, puede aceptar sin dificultad la idea órfica de que habitarán con los dioses, mientras que en Rep.1 intenta desacreditar a quienes proponen que es posible liberarse de castigos por medios exclusivamente rituales, en la medida en que un esquema tan «cómodo» no contribuye a crear buenos ciudadanos. En consecuencia es más adecuado presentar para éstos un ridículo destino de borrachos perpetuos.

En cuanto a las escatologías elaboradas por Platón, en Gorg.2 habla de una felicidad libre de males y en Rep.2 de que «recibirán lo que merecen», siendo Fed.2 la visión más novedosa, la de las almas de los filósofos que vivirán «libres de sus cuerpos», que escapa a una imaginería tradicional que tiende a concebir las almas como otra clase de cuerpos. Ax. añade al *locus amoenus* un panorama de divertimentos cultos y elevados (diríamos «aristocráticos»), con danza, música y discusiones filosóficas, que tiene más que ver con el presentado por Píndaro que con el de los órficos.

Para los castigos, Gorg.1 y Rep.1 recogen el motivo órficos de llevar agua en un cedazo y Fed.1 y Rep.1 el de yacer en el fango. Está claro que en la creencia órfica la condena de las almas no se limita a la transmigración, sino que también, al término de cada vida, el alma puede recibir en el Más Allá una serie de puniciones[95]. También Platón se refiere

95 Cf. Procl. *in Pl. Remp.* II 173.12 Kroll (*OF* 346) [T 31c], quien habla de «lugares subterráneos y prisiones de allí».

a castigos en sus visiones del Allende: Gorg.2 define el lugar como una especie de cárcel en que las almas son atormentadas, Fed.2 insiste más en el andar errante y apesadumbrado del alma que no acaba de llegar al lugar de la felicidad, y Rep.2 menciona unos «padecimientos» que no especifica. La descripción más vívida es la del Ax., donde no se evitan, sin embargo, los tópicos de los grandes castigados de la mitología, a los que se añaden las Furias con antorchas y las fieras.

Como elementos discordantes con el esquema principal encontramos en Fed.2 y en Ax. démones que inspiran o guían a las almas y Fed.2 y Rep.2 hablan de lugares de reunión de las almas donde éstas conversan.

Por otra parte, merece la pena una palabra sobre la condición para alcanzar el lugar bueno o malo. Para los órficos la vía para lograr el mejor destino se basa en un modo de vida[96] que obedece a tabúes alimentarios –como la dieta vegetariana– o del vestido –como la prohibición de llevar vestidos de lana–, que está sujeto a obligaciones de carácter ritual, como la celebración de las *teletai*, y cuya conducta se basa sólo en una vaga idea de la Justicia[97]. Por ello en Gorg.1 y Fed.1 la condición para alcanzar el buen lugar en el Más Allá es la de estar iniciado. Platón, una vez más, transpone estos condicionamientos de carácter ritual a otros de carácter moral, y por ello en Fed.1 considera que el iniciado es el filósofo; en Rep.1, pese a que se refiere a los órficos, habla de los «buenos», frente a los «impíos e injustos»; en el *Menón* 81b [T 25] proclama la necesidad de «pasar la vida de la manera más santa posible», como corolario imprescindible de la teoría de la metempsicosis, y en sus presentaciones de la escatología infernal, siempre se refiere a la bondad y la justicia como requisitos para que las almas alcancen los lugares de preferencia.

Por último, hallamos diferencias entre Platón y los órficos con respecto a las motivaciones por las que uno y otros pretenden acceder al conocimiento sobre el destino del alma. La motivación órfica es única: la salvación, así que el conocimiento de los posibles destinos del alma es sólo la vía para informarse de los procedimientos necesarios para lograr este fin. De ahí que el acento no se ponga en este conocimiento, sino en contraseñas, en ritos, en tabúes, en experiencias. En cambio, para

96 Al que Pl. *Leg.* 782c (*OF* 625) [T 11] llama Ὀρφικοὶ βίοι, cf. § 2.3.

97 De la que hablaremos en § 10.

Platón, las motivaciones por las que trata del destino del alma son diversas. El carácter de «relatos *ad hoc*» de los mitos platónicos permite que su escatología mítica pueda variar de acuerdo con los propósitos con que los mitos son contados en cada caso: en Fed.2 es ante todo una *consolatio* a los discípulos, en la que se plantea la causa por la cual las almas, según su grado de perfección, acaban viviendo encerradas en un cuerpo mortal; en Rep.2 el mito tiene un uso político con el objeto prioritario de formar buenos ciudadanos y combatir posiciones que preconizan que las almas pueden disfrutar de privilegios en el Más Allá a través de medios exclusivamente rituales, con independencia de su comportamiento; en Gorg.2 Platón usa el mito para denunciar los riesgos de la sofística contra la moral social y en el *Menón* el relato órfico es un apoyo para la teoría de la reminiscencia. Con todo, y también a diferencia de los órficos, Platón convierte creencias religiosas en construcciones filosóficas de mayor calado. Pese a que los cuadros escatológicos que presenta obedecen a intereses distintos en cada obra, no cabe duda de que convergen y, aunque no configuren un sistema coherente, sí presentan numerosos puntos de contacto y se encuadran en el sistema general de pensamiento del filósofo.

10. JUSTICIA Y RETRIBUCIÓN

10.1. PLANTEAMIENTO

En el capítulo anterior he insistido en que las condiciones para lograr un mejor lugar en el Más Allá son para los órficos sobre todo rituales y no morales[1]. Sin embargo, debo matizar un tanto esa afirmación poniendo de relieve la idea de que hay un concepto que tiene un papel importante en el orfismo, el de justicia, como condición necesaria para la salvación, a veces asociado con otros como el de «retribución». Incluso la Justicia aparece a menudo personificada en los textos, como una divinidad.

Encontramos huellas profundas de estas ideas en Platón, quien, por su parte, ha intervenido, como siempre, en este esquema inicial para trascenderlo y adaptarlo a sus propias doctrinas. En los apartados que siguen confrontaremos algunos pasajes platónicos con los testimonios órficos para tratar de valorar el alcance del influjo de los seguidores de Orfeo en Platón y el calado de la transposición platónica en lo que se refiere al papel de la justicia en el destino de los seres humanos en el Más Allá.

1 § 9.6

10.2. Un pasaje de las *Leyes*

Después de haber presentado una imagen de Zeus «como dice el antiguo relato», es decir, como aparece en los textos órficos, según la cual el dios es principio fin y centro de todos los seres[2], Platón se refiere también a su acompañante, la Justicia personificada:

> No deja de seguirlo Justicia, vengadora de las infracciones de la ley divina. El que está dispuesto a alcanzar la felicidad, la sigue de cerca, humilde y ordenadamente. Pero el que, ensoberbecido por el orgullo o ensalzado por sus riquezas, honras o incluso la belleza de su cuerpo unida a la juventud y la insensatez, inflama su alma con la desmesura, en la idea de que no necesita jefe ni guía alguno, sino que incluso en lo demás cree que se basta, queda abandonado, desierto de dios, y a causa de este abandono y en compañía de otros semejantes salta alborotándolo todo, y a muchos les parece que es alguien, pero al cabo de no mucho tiempo y tras haber pagado a Justicia un castigo no desdeñable, provoca su absoluta ruina, la de su casa y la de su ciudad[3].

La personificación de la Justicia (Δίκη) no es nueva. Ya Hesíodo nos habla de ella como una hija de Zeus, que se sienta a su lado y se queja cuando es maltratada, para que su padre castigue al pecador[4]. La idea es desarrollada por los trágicos[5], aparece también en la filosofía, de la mano de autores como Anaximandro y Heráclito[6] y acaba por convertirse en un tópico[7].

Asimismo, Burkert advirtió que la mención platónica de la Justicia vengadora de las infracciones de la ley divina, parecía ser la paráfrasis de un verso órfico transmitido por Proclo como de las *Rapsodias*[8]:

2 A la que me referiré en § 11.
3 Pl. *Leg.* 715e (*OF* 31 III, 32 I) [T 24]. Cf. Casadesús 2002b.
4 Hes. *Op.* 256ss.
5 Cf. p. e. la Justicia que anota en una tablilla las maldades de los hombres, personaje de una obra esquilea (Aesch. fr. 281 Radt.), así como un pasaje de Soph. *Oed. Col.* 1381s.: «si la Justicia celebrada desde antiguo continúa sentada junto a las normas de Zeus que rigen desde siempre».
6 Anaximand. B 1 D.-K., Heraclit. frr. 45, 80, 52 Marcovich (= B 23, 28, 94 D.-K.).
7 Cf. por ejemplo Philo *de Iosepho* 48, Plu. *Alex.* 52, Arrian. *Anab.* 4.9.7, Aelian. fr. 25, Liban. *Decl.* 49.2.11.
8 Burkert 1969,11 n. 25. Sobre las *Rapsodias*, cf. cap. 4 n. 49.

> Lo siguió de cerca Justicia de múltiples castigos (πολύποινος), de todos protectora[9].

En efecto, da la impresión de que Platón ha traducido a prosa y a términos más evidentes los poéticos del verso[10]. Podría argumentarse que el verso aparece en un poema muy posterior a Platón y que eso no garantiza su presencia en la poesía órfica que el filósofo pudo leer. Pero hay un interesante argumento adicional: Parménides se nos presenta en el proemio de su poema viajando en un carro. Dejada atrás la morada de la Noche y escoltado por las Hijas del Sol, llega ante las puertas de las sendas de la Noche y el Día, que están en el éter y cuyo vano está cubierto con grandes portones: una descripción que se avendría bastante bien con la entrada a un espacio ultramundano[11]. Y a continuación de la mención de las puertas aparece el siguiente verso en el que la diosa es calificada exactamente con el mismo epíteto que en el poema órfico:

> Las correspondientes llaves las tiene Justicia de múltiples castigos (πολύποινος)[12],

La coincidencia no sería significativa de no ser porque en toda la literatura griega sólo encontramos el adjetivo πολύποινος en estos dos textos, el órfico y el del filósofo de Elea. El paralelo literal provocó que ya Kern y Rathmann sostuvieran que Parménides se había inspirado en un poema atribuido a Orfeo[13].

9 *OF* 233 [T 24c].
10 El συνέπεται platónico es el equivalente, en presente, del órfico ἐφέσπετο, en el ático de la época. Y el rarísimo adjetivo poético πολύποινος ha sido traducido por el filósofo por una perífrasis más comprensible τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός «vengadora de las infracciones de la ley divina».
11 No es cuestión de discutir aquí si se trata de un espacio subterráneo o celeste o un lugar impreciso, con elementos de los dos, cuestión sobre la cual cf. el estado de la cuestión de Pérez de Tudela en Bernabé-Pérez de Tudela-Cordero 2007, 100ss.
12 Parm. B 1.14 D.-K. [T 24d].
13 Kern 1920, 40 n. 2; Rathmann 1933, 64, 80 n. 14, cf. también Lobeck 1839, 396; Schuster 1869, 27; Kern 1888b; Brisson 1987, 64; 1990, 2889. Ello significaría que el verso de las *Rapsodias* se habría inspirado, como en tantas otras ocasiones, en otro de un poema órfico anterior; en este caso, anterior a Parménides. Los comentaristas de Parménides se muestran reacios a aceptar influjos órficos en el filósofo, cf. Tarán *ad loc.*; West 1983, 109, pero, además del impre-

Por otra parte, apoyan el origen órfico de la alusión platónica, además del hecho de que la referencia a Zeus que la antecede está claramente basada en un texto órfico, otros testimonios adicionales. En primer lugar, un texto del Pseudo-Demóstenes en que volvemos a hallar una imagen muy similar de Justicia y atribuida a Orfeo:

> [Es necesario que cada uno emita su veredicto] teniendo el máximo aprecio por Eunomía, amante de las acciones justas, que conserva todas las ciudades y países; y que, con la convicción de que lo está mirando la inexorable y veneranda Justicia, de quien Orfeo, que nos instituyó las más sagradas *teletai*, afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen, cada uno vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza[14].

El hecho de que el litigante (es indiferente si era órfico o no él mismo) considere útil esgrimir la imagen órfica de la Justicia para influir en la decisión de los jurados, que eran atenienses del pueblo llano, nos indica que este motivo de la teogonía órfica era muy conocido en la Atenas de la época, ya que quien hablaba debía de estar convencido de que entre sus jueces había un número significativo de personas que compartían creencias órficas.

En segundo lugar, podemos citar uno de los *Himnos órficos*, que está precisamente dedicado a Justicia personificada y que muestra una vez más los mismos tópicos:

> Canto al ojo de Justicia omnividente, de hermosa figura,
> que se sienta junto al trono sacro del soberano Zeus,
> mientras contempla desde el cielo la vida de los mortales de múltiples
> [estirpes,
> castiga, justa, dejando caer su peso sobre los injustos,
> y desde su equidad, compara con la verdad lo disímil.
> Pues todo cuanto, por malas decisiones, a los mortales les va
> de forma incierta, a quienes quieren más con propósitos injustos,
> tú sola, imponiendo castigo a los injustos, los reconduces,
> hostil con los injustos, mas propicia sigues a los justos.
> Ven, pues, diosa, justa para las nobles intenciones,

sionante material de Burkert 1969, cf. Bernabé 2004a, 54-57 y Pérez de Tudela en Bernabé-Pérez de Tudela-Cordero 2007, 118.

14 Ps.-Demosth. 25.11 (*OF* 33) [T 24e].

> hasta el momento en que me llegue el día de mi vida que me está
> [destinado[15].

El final asocia, una vez más, a Justicia con la frontera entre la vida y la muerte, lo que quiere decir, con la suerte del alma en el Más Allá.

10.3. PUREZA Y JUSTICIA

En un pasaje de la *República* Platón atribuye a «Museo y su hijo» la promesa en el Hades de un banquete sempiterno para los justos[16]. A estos seres que serán premiados, opone otros, a los que denomina «impíos e injustos»[17], que serán condenados al fango y a llevar agua en un cedazo. Plutarco apostilla que el filósofo se refiere a «los seguidores de Orfeo»[18].

Podríamos pensar que Platón ha sustituido los «iniciados y no iniciados» que aparecerían en el texto órfico, por «justos e injustos». Sin embargo, tenemos otro interesante testimonio sobre la importancia de la justicia en los textos atribuidos a Orfeo, por lo que en este caso la transposición platónica no habría sido tan radical, sino que en el propio texto órfico se haría referencia a la justicia o injusticia como elementos que deben ser tomados en consideración a la hora de recibir premios o castigos en el Allende.

Se trata de un fragmento de las *Rapsodias* en el que se habla de diferentes destinos para los seres humanos tras la muerte (e. d., para sus almas): los que han sido puros (εὐαγέωσιν), un concepto ritual que aparece en las laminillas órficas[19], son premiados en la pradera del Aqueronte, mientras que quienes obraron contra la justicia (οἳ δ' ἄδικα ῥέξαντες), un concepto legal y sagrado, son castigados en el Tártaro:

15 *Hymn. Orph.* 62 [T 24f].
16 τοῖς δικαίοις: *Resp.* 363c (*OF* 431 I) [T 36].
17 τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους: *Resp.* 363d (*OF* 434 I) [T 39].
18 Plu. *Comp. Cim. Luc.* 1.2 (*OF* 431 II) [T 36a].
19 Así, en una de Turios: *OF* 489-490.7 [T 53a]: ἕδρας ἐς εὐαγέων, «a la sede de los puros»; o en una de Anfípolis: *OF* 496n: εὐαγὴς ἱερὰ Διονύσου Βακχίου ... εἰμί, »soy pura, consagrada a Dionisio Baquio».

> Quienes han sido puros bajo los rayos del sol,
> una vez que han fallecido, alcanzan un destino más grato
> en el hermoso prado, junto al Aqueronte de profunda corriente.
> (...)
> Los que obraron contra la justicia bajo los rayos del sol,
> réprobos, son descendidos junto al llano del Cocito,
> al gélido Tártaro[20].

Un mínimo principio de implicación nos lleva a concluir que los puros no han obrado contra la justicia y que los que han obrado contra la injusticia son impuros. Así pues, para los órficos, la justicia es uno de los componentes de la pureza. Pero no olvidemos que esta pureza está siempre en los órficos ligada a la práctica cultual[21]. Platón asume sin dificultad el principio de que la justicia sea un componente de la pureza y de la relación entre justicia y remuneración en el Más Allá, pero no está dispuesto a aceptar que en esa relación intervenga para nada el rito.

Pero aún encontramos más elementos interesantes para nuestra indagación en el pasaje de las *Leyes* citado en el parágrafo anterior y en su desarrollo posterior, ya que Platón elabora en él ideas órficas y las elabora, para incorporarlas a su propio sistema. Casadesús ha analizado de forma muy convincente la estrategia del filósofo en este pasaje[22]. Según él, Platón establece primero tres niveles éticos «laicos», en el primero de los cuales opone el humilde y ponderado al que inflama su alma con arrogancia; en un segundo nivel, identifica al humilde con el prudente y amigo del dios, y en el tercero, con el bueno, mientras que al arrogante se le equipara con el malvado. Luego continúa la contraposición de los dos tipos definidos en las anteriores, en otras dos, procedentes ya de la religiosidad órfica; una, en que identifica al malvado con el impuro y al bueno con el puro de alma[23], y otra, en que equipara los impuros con los impíos y los puros con los piadosos[24].

20 *OF* 340 [T 36c]. Cf. asimismo la expresión muy similar de Pind. *Ol.* 2.68-72 (*OF* 445) [T 31b]: «Y cuantos han tenido el valor de mantener por tercera vez / en uno y otro mundo su alma absolutamente apartada de lo injusto, / recorren el camino de Zeus hasta el baluarte de Crono.
21 Jiménez San Cristóbal 2005, 351.
22 Casadesús 2002b.
23 ἀκάθαρτος γὰρ τὴν ψυχὴν ὅ γε κακός, καθαρὸς δὲ ὁ ἐναντίος.
24 μάτην οὖν περὶ θεοὺς ὁ πολύς ἐστι πόνος τοῖς ἀνοσίοις, τοῖσιν δὲ ὁσίοις ἐγκαιρότατος ἅπασιν.

10.4. Ideas asociadas: castigo y compensación

Por otra parte, la justicia se relaciona con el castigo, y no sólo en este mundo, sino también en el Más Allá, puesto que tanto los órficos como Platón insisten en que los injustos son castigados en el Hades. Bastará recordar, además de que el epíteto de Justicia en el verso órfico que hemos citado es πολύποινος «de múltiples castigos», algunos textos ya mencionados en el capítulo anterior, como aquel en que se habla de los impíos e injustos condenados a llevar agua en un cedazo o a sufrir prisiones y castigos en el Tártaro, en el *Gorgias* y en la *República,* o la mención en el *Fedón* y en la *República* de los que yacen en el fango, o la referencia del *Fedón* a los arrojados al Tártaro para no salir nunca de él, o la mención en la *Carta séptima* de los «grandes castigos», o las «cosas terribles» que se dice en la *República* que cuentan las almas que vienen del Tártaro.

En cuanto a los órficos, hallamos mencionados en los textos que se les atribuyen dos tipos de retribución. Por una parte, la que los seres humanos deben pagar por causa de la culpa heredada de sus antepasados, los Titanes[25], aludida, por ejemplo, en las referencias a «culpas de antepasados impíos» en el *Papiro de Gurob*, en un fragmento de las *Rapsodias* y también por el propio Platón[26], pero por otra, está la que deben pagar por actos inicuos cometidos por ellos mismos, ya que es obvio que para la remisión del crimen titánico es del todo necesario que no se añadan injusticias a las ya heredadas, sino todo lo contrario.

Además, dentro de la propia literatura órfica, no sólo encontramos referencias a la idea de castigo, sino a una idea más amplia y más interesante, la de «retribución». Así, en el *Papiro de Bolonia*, del que hablaba en el capítulo anterior[27] y en el que se describe una κατάβασις, se encuentra una curiosa personificación:

> La hija de Justicia, la famosísima Retribución[28],

La mención figura en el verso siguiente a otro en que se habla de «acompañar un pago adecuado para cada uno»; ello implica castigos, pero también premios.

25 Cf. § 8.
26 *P.Gurob* 4 (*OF* 578), *OF* 350 [T 35c], Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32], cf. § 6.
27 § 9.2.
28 Sobre la idea de culpa y expiación en el orfismo, cf. Santamaría Álvarez 2005. Sobre el castigo en la filosofía «socrática», Brickhouse-Smith 1997; en Platón: Mackenzie 1981.

Por otra parte, en una laminilla de Turios muy dificultosa, en que aparecen términos fundamentales del orfismo encriptados en letras sin sentido[29], encontramos la palabra «retribución» (ἀνταμοιβή) en un contexto en el que también se invoca a unas «Moiras que de todo se acuerdan» (πάμνηστοι Μοῖραι) y «Zeus que todo lo ve» (Ζεῦ πανόπτα), todo lo cual sugiere una actitud vigilante del dios y de las Moiras sobre la conducta de los seres humanos y la recepción por éstos de la debida retribución, se supone que en el Hades. Hay, pues, en el propio orfismo una relación entre comportamiento y premios y castigos en el otro mundo[30], si bien los creyentes órficos consideran posible redimir estas faltas por medio de su participación en determinados ritos[31].

Es evidente que a Platón la culpa heredada no le interesa, ya que no forma parte de su manera de pensar, en la que lo primordial es la responsabilidad de cada uno frente a su propio comportamiento. En cambio, hemos visto que, cuando se refiere a los premios y castigos en el Allende, Platón no sólo desarrolla la importancia de la justicia como factor para ser tenido en cuenta a la hora de juzgar las almas, restándosela completamente a ritos y contraseñas, sino que añade constantemente elementos morales al cuadro. En una y otra forma de actuar, silencio sobre los ritos y moralización de los criterios tiene un antecedente clarísimo en el pasaje que he citado reiteradamente de la *Olímpica* 2 de Píndaro[32].

El filósofo llega al extremo cuando en un pasaje notable de las *Leyes* considera que para algunas almas no es suficientemente disuasoria la amenaza de castigos terribles en el Más Allá y prefiere legislar en el sentido de que para cierto tipo de delitos el Estado aplique a los culpables castigos en este mundo que no desmerezcan de los descritos o aludidos por los poemas órficos; de algún modo, pretende que se traslade a este mundo la situación supuesta por los órficos para el Hades:

29 Cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 183ss.; 2008, 137ss.
30 Santamaría Álvarez 2005, 403, quien menciona, entre otros pasajes, Pl. *Ep.* 7 335a (*OF* 433 I) [T 27] y Pind. *Ol.* 2.56-58 (*OF* 445) [T 55d].
31 Santamaría Álvarez 2005, 401, quien aporta como testimonios *P. Derv.* col. VI (*OF* 471) [T 13d], en que se afirma que el ensalmo de los magos aparta las almas vengadoras, como si pagaran una pena, así como declaraciones del alma en las Laminillas de Turios del IV a.C. (*OF* 489.4, cf. 490.4) [T 53a] de haber pagado su expiación por acciones no justas, o en una de Feras, de la misma época (*OF* 493) [T 50c], en que se declara que el iniciado está libre de castigo.
32 Pind. *Ol.* 2.56-72 (*OF* 445) [T 55d y T 31b]. Cf. Santamaría Álvarez 2008.

> Pues la muerte no es el extremo, sino que los padecimientos que se dice que sufren en el Hades, por más que extremados y portadores de la mayor verdad, no bastan para disuadir a tales almas, pues no se producirían matricidios ni atrevimientos impíos de otras agresiones contra los padres; es necesario, pues, que en lo posible los castigos en vida de aquí en nada sean inferiores a los del Hades[33].

La razón me parece evidente. El propósito de Platón es que los castigos sean disuasorios y es consciente de que los que se postulan como retribución en el Más Allá no lo son para quienes no son religiosos y no creen en otra vida, de forma que es preferible traer la disuasión directamente a ésta.

10.5. Alusiones cómicas a premios y castigos en el Allende

Encontramos en la comedia ática algunos pasajes acerca de premios y castigos en el Hades que presentan estrechas similitudes con los que se examinan en este capítulo y podrían haberse inspirado en el corpus órfico, si bien se han visto sometidos al espejo deformante de la parodia[34]. Su presencia como un elemento para provocar la risa del público exige que se trate de creencias generalizadas en la Atenas de la época, ya que nadie se ríe de parodias de realidades que desconoce. Por ello estos pasajes son un importante testimonio de algunas crencias órficas que Platón pudo conocer.

El caso más significativo, porque se trata de una comedia completa, es *Ranas* de Aristófanes[35]. Aunque la imaginería del Hades presentada en la obra es predominantemente eleusinia, el comediógrafo ha añadido algunos elementos ajenos[36].

Encontramos en el Hades de las *Ranas* espacios diferentes en los que distintas almas encuentran destinos asimismo diferentes; mientras que

33 Pl. *Leg.* 881a [T 56].
34 Cf. Bernabé 2004c.
35 La cuestión había sido notablemente desatendida hasta Suárez de la Torre 1997, donde puede encontrarse la bibliografía pertinente sobre la interpretación del ambiente religioso parodiado en esta comedia (sobre el orfismo, cf. 207ss.). Cf. asimismo el interesante análisis de Edmonds 2004, 111ss.
36 Cf. Lada-Richards 1999.

los bienaventurados son felices en una pradera luminosa y participan den banquetes de los dioses, al son de la música de flautas, los réprobos yacen en el fango, incluso, entre excrementos, una deformación propia de la exageración cómica[37]. El hecho de que en la misma obra se elogie a Orfeo como poeta útil y fundador de las *teletai*[38] señala con claridad que el poeta tiene clara la relación de estos escenarios con Orfeo.

En un fragmento de una obra perdida de Aristófanes, el personaje que habla presenta una imagen del Hades como un lugar más feliz que nuestro mundo, idea que apoya en diversos argumentos cómicos:

> ¿Y de dónde crees que le viene el nombre a Plutón (*e. d.* «*Rico*»)
> si no es porque se llevó la mejor parte? Te diré una cosa:
> ¡Cuánto mejor es lo de abajo que lo que posee Zeus!
> Cuando usas la balanza, el platillo que pesa
> se va hacia abajo y el vacío, hacia Zeus.
> ...
> Y no yaceríamos coronados, ni ungidos(?)
> si no fuéramos a beber, nada más bajar.
> Por eso es por lo que se les llama «felices».
> Pues todo el mundo dice: «Se nos ha ido, feliz él».
> «Se quedó dormido, dichoso él, porque ya no sufrirá».
> Y celebramos sacrificios en su honor, ...
> como a dioses y, ofreciéndoles libaciones,
> les pedimos que nos envíen bienes aquí arriba[39].

Los argumentos expuestos por el desconocido personaje son:

a) El epíteto Plutón «el rico» implica que en el reparto de poder que se produjo en el origen de los tiempos entre Zeus, Hades y Posidón, el dios de los muertos se había llevado la mejor parte.

37 Aristoph. *Ran*. 85: «al banquete de los Felices» (ἐς Μακάρων εὐωχίαν), 454: «Sólo para nosotros hay sol y su sacro brillo» (μόνοις γὰρ ἡμῖν ἥλιος καὶ φέγγος ἱρόν ἐστιν, cf. Pind. fr. 129 Maehl. = 58 Cannatà Fera (*OF* 439) [T 55a]), 326s.: «ven a esta pradera para danzar, acércate a los santos miembros del tíaso» (ἐλθὲ τόνδ' ἀνὰ λειμῶνα χορεύσων / ὁσίους εἰς θιασώτας), 448s.: «corramos hacia las praderas floridas de múltiples rosas» (χωρῶμεν εἰς πολυρρόδους / λειμῶνας ἀνθεμώδεις, 154s.: «te rodeará la música de flautas y verás una luz bellísima, como aquí» (αὐλῶν τίς σε περίεισιν πνοή, / ὄψει τε φῶς κάλλιστον ὥσπερ ἐνθάδε, 145s.: «y además, mucho fango y mierda de eterno fluir» (εἶτα βόρβορον πολὺν / καὶ σκῶρ ἀείνων).

38 Aristoph. *Ran*. 1032 (*OF* 547 I) [T 7a].

39 Aristoph. fr. 504 K.-A. (*OF* 432 I) [T 36d].

b) La referencia a la balanza, eco de las escenas en que Zeus pesa las suertes (κῆρες) de los héroes, porque la que pesa más es la de quien debe morir[40], es interpretada en el sentido de que tanto más vale algo cuanto más pesa.

c) El hecho de que se ungían y coronaban tanto los participantes en un banquete como los difuntos[41] lleva al personaje que habla a creer que, si se unge y corona al muerto, es porque va a participar en un banquete. De hecho, se hacía esa promesa a los fieles en una laminilla órfica de Pelinna, que comienza por una felicitación al difunto[42] y termina con el anuncio:

> Tienes vino, dichoso privilegio.
> Y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices[43].

d) La costumbre de referirse eufemísticamente a los muertos como personas que ya no sufren y, por lo tanto, felices, tiene que significar para el personaje de la comedia que se dan la gran vida en el Más Allá.

e) Como los difuntos reciben ofrendas y se espera de ellos que envíen bienes a nuestro mundo, eso quiere decir que son tratados como dioses y que allá abajo disponen de cosas buenas que enviarnos.

Tambien Ferécrates presenta una imagen del banquete maravilloso y feliz en el Más Allá donde comida y bebida se producen espontáneamente:

> Copas llenas de vino tinto oloroso
> escanciaban por los embudos para los que querían beber
> y en cada ocasión si alguno comía o bebía de estas cosas
> en seguida se hacían de nuevo dobles de lo que eran al principio[44].

Lo que resulta más interesante es que otro poeta cómico, Aristofonte, en su obra perdida *Pitagórico* presentaba un cuadro semejante al anterior, si bien los bienaventurados que alcanzaban el destino privilegiado en el Allende eran pitagóricos. Lo más probable es que «pitagó-

40 Cf. § 9 n. 17.

41 Cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 165-173; 2008, 121-128.

42 *OF* 485 [T 36b]: «Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso en este día» (lo que indica el nacimiento a una nueva vida tras la muerte).

43 Cf. Bernabé-Jiménez San Cristóbal 2001, 87ss.; 2008, 61ss.

44 Pherecr. fr. 113.30ss. K.-A. (*OF* 432 II) [T 36e].

rico» era una designación típica que se extendía sin dificultades a los órficos[45].

> A. Dijo que, una vez que bajó a donde vivían los de abajo
> vio a unos y a otros, y que se diferencian del todo
> los pitagóricos de los demás muertos. Pues sólo a ellos
> les dijo Plutón que le acompañaran en el banquete
> por su piedad . B. Hablas de un dios muy complaciente
> si le agrada convivir con esa gente llena de roña.
> ...
> y comen
> verduras y beben sobre todo agua
> y sus piojos, su capa raída y su falta de limpieza
> no los soportaría ninguno de los más jóvenes[46].

Parece tratarse de la parodia de una κατάβασις. Un personaje narra lo que ha visto en el Hades, sin duda porque ha vuelto de allí. Se refiere a un grupo de personas que disfruta del privilegio de ser aceptado a su mesa por Pluton a causa de su piedad (εὐσέβεια). El poeta cómico no escatima burlas sobre la falta de limpieza de estos personajes que, además, mantienen cómicamente en el Allende su dieta vegetariana.

La parodia cómica exagera aún más la situación de los privilegiados en el Hades en un pasaje de Filetero, quien amplía sus posibilidades de disfrute:

> Zeus, de veras es bueno morir oyendo tocar el *aulós*.
> Pues sólo para ellos en el Hades existe la posibilidad
> de practicar el sexo. Los demás, que tienen
> maneras inmundas por su ignorancia de la música,
> deben acarrear agua a la tinaja agujereada[47].

45 Cf. Burkert 1972, 132 «la diferencia supuestamente clara entre pitagorismo y orfismo simplemente no está atestiguada en las fuentes más antiguas», una afirmación tan tajante como cierta.
46 Aristopho fr. 12 K.-A. (*OF* 432 III) [T 36f]. Cf. Burkert 1972, 198s., Graf 1974, 98s. El autor insiste en estos rasgos en el *Fr.* 9, y sobre la comida vegetariana, en el 10. Cf. los comentarios de Kassel y Austin *ad locc.*
47 Philetaer. fr. 17 K.-A. (*OF* 434 VIII) [T 40b], quien parodia Soph. fr. 837 Radt: «Tres veces bienaventurados / aquellos mortales que tras haber visto estos ritos (es probable que los de Eleusis) / van al Hades. Pues sólo para ellos / hay vida, y para los demás todo son males», como señala Pearson en su comentario *ad loc.*

Se contraponen en el fragmento los ignorantes de la música, que sufren el castigo típico de los no iniciados, y los que mueren oyendo tocar el *aulós*, una especie de oboe, que podría referirse a un grupo que utiliza la música con fines escatológicos[48].

Al término de este breve recorrido, puede concluirse que la comedia trata la religiosidad eleusinia y la órfico-pitagórica como algo muy semejante. Sus adeptos mantienen una vida de renuncia, ascética y vegetariana, y creen que serán premiados por ello en el Más Allá. Como se trata de una religiosidad no contradictoria con la religión civil, pero sí separada de ella, la comedia se burla de ella y distorsiona las creencias para provocar la risa. El premio en el Más Allá no sólo es beber vino y compartir la mesa con los dioses, sino también disfrutar de relaciones sexuales. El tipo sucio y vagabundo, seguidor de un régimen vegetariano, opuesto al ideal carnívoro y pocas veces satisfecho del ateniense medio, parece ser una combinación de la figura del orfeotelesta, metido en un mismo saco que los pitagóricos.

10.6. Justicia en la iconografía apulia

Por último conviene señalar que Justicia aparece en compañía de Orfeo en algunas representaciones del Más Allá de la cerámica apulia. Es el caso de una monumental cratera de volutas del llamado «Pintor de los Infiernos», del IV a.C.[49], en la que se representa una escena infernal [fig. 2]. En el centro, en un edículo blanco se encuentra el palacio de Plutón y Perséfone y a la izquierda está Orfeo, ante el umbral regio, tañendo su lira, acompañando por un varón, una mujer y un niño, probablemente una familia de iniciados que, por serlo, van a verse libres de los castigos infernales, y a los que el bardo tracio sirve de introductor. Entre las numerosas personificaciones y héroes que aparecen en el resto del vaso nos interesa la diosa Justicia que arriba, a la derecha, acompaña a Teseo y Pirítoo, que han llegado al Más Allá con sombreros de caminantes. Están también representados los jueces de los infiernos (de acuerdo con la tradición suritálica a la que me he

48 Cf. § 12.6 y Molina 2008b.
49 Antikensammlungen de Múnich (n. 3297), finales del IV a.C., cf. Pensa 1977, 23s.; Olmos 2001, 300-303.

referido en el capítulo anterior); las Erinis y las Furias; y los grandes pecadores como Sísifo y su roca, y Tántalo. De nuevo encontramos a Justicia asociada al castigo en el Más Allá. La gran cratera apulia es representación de la justicia y del orden cósmico. Unos, los iniciados, recibirán un trato especial en el Más Allá, gracias a la iniciación en el mundo órfico. Otros, los pecadores, serán castigados. Justicia es garante de ese orden[50].



Fig. 2

En la segunda representación, un fragmento cerámico apulio que estuvo en Ruvo (antigua colección Fenicia c. 350 a.C. [fig. 3]), Justicia aparece sentada abajo, a la izquierda. Arriba está Nike, la Victoria, que entreabre una puerta. Orfeo aparece de nuevo a las puertas del

50 Cf. Aellen 1994.

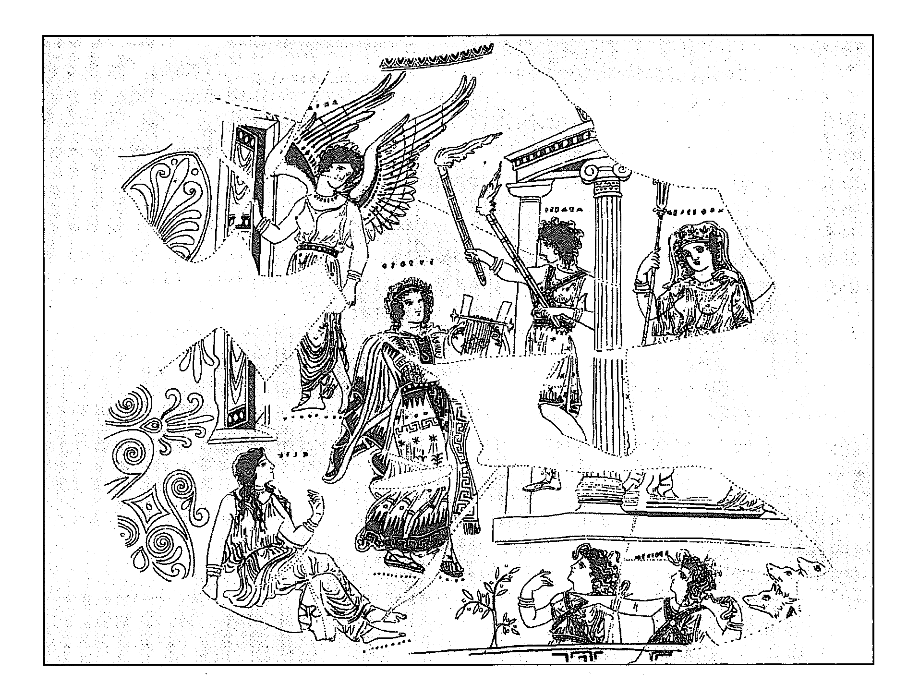


Fig. 3

palacio de Perséfone, esta vez recibido por Hécate. Es enormemente sugestiva esta puerta entreabierta por la Victoria, que parece abrirle camino a un difunto seguidor de Orfeo hacia un lugar más grato en el Más Allá[51].

10.7. Colofón

Los órficos elaboraron un complejo de ideas, que parecen compartidas en una cierta medida por los pintores de la cerámica apulia, acerca de la Justicia, la culpa, el castigo y la retribución después de la muerte. Postularon la existencia de una culpa antecedente, heredada de los Titanes, y también la posibilidad de que acciones contra la Justicia fueran susceptibles de ser castigadas en el Más Allá, castigos que podían consistir en reencarnarse o que, además, podían traducirse en padecimientos como

51 Cf. Pensa 1977, 25.

yacer en el fango o verse obligados a portar agua en un cedazo a una tinaja agujereada. La idea del castigo se sitúa en un contexto más amplio, el de retribución, que comportaría, paralelamente a los castigos por culpas cometidas, premios por acciones positivas. No obstante, en la visión órfica el ritual podía liberar de las culpas, tanto de las heredadas como de las contraídas en la vida del alma sobre la tierra. Por eso, a la llegada del alma al Hades no se produce un juicio (lo que parece ser una idea relacionada con el orfismo, pero no característica de él, al menos de la variante que conocemos a través de las laminillas órficas de oro), sino que tanto los guardianes de la fuente de Mnemósine como la propia Perséfone sólo requieren del que llega al Más Allá unas contraseñas que lo identifiquen como un iniciado (μύστης), porque eso supone que ha sido liberado ritualmente de sus propias culpas y de las heredadas, «porque el iniciado está libre de castigo», como asegura una laminilla de Feras[52]. Suponemos que se asociaba con la iniciación una especie de compromiso de observar la justicia en la vida.

La comedia ática parodia estas creencias y relaciona a los bienaventurados con los pitagóricos, aunque los rasgos con que los presentan son los mismos con que se describe a los órficos en otros textos, lo que parece indicar que el común de la gente no los distinguía.

Platón acepta postulados órficos, como la idea de la retribución en el Más Allá, si bien, en primer lugar, como ya he señalado, ignora la idea de la culpa antecedente y rechaza que un ritual pueda liberar de la culpa. Si a una persona, sean cuales fueren sus actos, se le puede liberar de sus culpas por participar en una *teleté*, las penas del Hades no serían disuasorias en absoluto, y tal disuasión es precisamente el centro del interés de Platón con respecto a la escatología. Por ello, sustituye la pregunta de los guardianes acerca de las contraseñas y la condición de iniciado por un juicio en que se valora la conducta del alma, de forma que las culpas sólo pueden ser expiadas con castigos en el Hades, mientras que la purificación ritual órfica es sustituida en el ideario platónico por otra clase de purificación que es la práctica de la filosofía.

52 Cf. n. 29.

11. LA IMAGEN DE ZEUS

11.1. El Zeus de las *Leyes*

Platón se refiere en las *Leyes* a un «antiguo relato» (como vimos en § 1.8., una de las maneras de aludir a textos órficos) con una peculiar descripción de la divinidad:

> El dios que, como dice también el antiguo relato, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza[1].

Un escolio al pasaje platónico nos advierte de que:

> El «antiguo relato» alude al órfico, que es el siguiente:
> Zeus principio[2], Zeus centro, por Zeus todo está perfectamente [dispuesto;
> Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado[3].

1 Pl. *Leg.* 715e (*OF* 31 III, 32 I) [T 24]. Cf. la continuación de este pasaje en § 10.2.
2 «Principio» (ἀρχή) es la lectura del escoliasta, que coincide con la palabra empleada por Platón y que encontramos ocasionalmente en otras lugares, pero la mayoría de las fuentes que transmiten el fragmento –ya en el *P. Derv.*– presentan κεφαλή, «cabeza».
3 Schol. Pl. *Leg.* 715e (317 Greene, *OF* 31 IV) [T 24a], cf. Brisson 1990, 2877-2881, 2889-2892, y Bernabé 2007a.

Los versos citados por el escoliasta proceden de un *Himno a Zeus*, una versión del cual hallamos ya en el *Papiro de Derveni*, una segunda en el tratado pseudoaristotélico *De mundo*, y otra, más extensa, que debió de formar parte de las *Rapsodias*, en diversos autores posteriores[4].

Es curioso que Platón ha sustituido el nombre de Zeus, que aparece reiterado en el himno órfico, por un aséptico y despersonalizado «el dios». Da la impresión de que, a la hora de enunciar esta sólida figura divina, el nombre de Zeus se le aparece unido a una tradición en la que no todo es aceptable desde su punto de vista y por ello omite su nombre. En efecto, Platón se encuentra al cabo de un proceso largo en el que algunos filósofos y poetas han ido depurando la imagen tradicional de la divinidad, proceso a cuyas líneas maestras aludiré en el siguiente párrafo.

11.2. Perfeccionamiento de la figura de Zeus y de los dioses

Ya Jenófanes consideraba poco decorosa la imagen de los dioses que presentaban los poetas:

> A los dioses achacaron Homero y Hesíodo todo aquello
> que entre los hombres es motivo de vergüenza y de reproche:
> robar, adulterar y engañarse unos a otros[5].

El filósofo y poeta de Colofón era, pues, consciente de que el antropomorfismo era una ilusión de los hombres, idea que expresa mediante una divertida *reductio ad absurdum*:

> Pero es que si las vacas, caballos y leones pudieran tener manos,
> pintar con esas manos y realizar obras de arte, como los hombres,
> los caballos parejas a caballos, y las vacas, a vacas,
> pintarían las figuras de sus dioses y representarían sus cuerpos,
> a semejanza precisa del porte que tiene cada uno[6].

En consecuencia, Jenófanes presenta un dios del todo diferente de los tradicionales griegos:

4 Sobre el cual, cf. Bernabé 2010. Obsérvese un eco de este himno en Ps.-Demosth. 25.8 [T 24b]: «Y todos los bichos de esa calaña, de los que ése es centro, último y primero».
5 Xenoph. fr. 15 Gentili-Prato (= B 11 D.-K.).
6 Xenoph. fr. 19 Gentili-Prato (= B 15 D.-K.).

> Uno solo es dios, entre hombres y dioses el más grande,
> ni en cuerpo parejo a los mortales, ni en entendimiento[7].

> Todo él ve, todo entiende, todo él oye[8].

> Sino que sin esfuerzo, con la decisión que le da su entendimiento, todo
> [lo conmueve[9].

No obstante, frente a la tendencia a «despersonalizar» la divinidad[10], encontramos también desde antiguo otra, que consistía en atribuir a Zeus una imagen más «moderna»[11], como hace, por ejemplo, el poeta órfico comentado en el *Papiro de Derveni*. Sobre la base de algunas formulaciones anteriores de los líricos[12], el poeta órfico presentaba, en el himno que debió de conocer Platón, a Zeus como un todo en el que los contrarios se integran armoniosamente, y lo hacía por medio de expresiones aparentemente contradictorias, que nos recuerdan algunas formulaciones de Heráclito[13], pero que también siguen una afición órfica por las declaraciones paradójicas, de la que tenemos otros ejemplos[14]. Es obvio que el poeta no trata sólo de expresar una paradoja gratuita, sino de que la paradoja tenga un sentido, que transmita un mensaje religioso, más intenso, en tanto que llama más la atención. Las

7 Xenoph. fr. 26 Gentili-Prato (= B 23 D.-K.).
8 Xenoph. fr. 27 Gentili-Prato (= B 24 D.-K.).
9 Xenoph. fr. 28 Gentili-Prato (= B 25 D.-K.).
10 Que se manifestaría también, por ejemplo, en el frecuente uso de ὁ θεός sin especificación de su nombre en Heródoto (p. ej. Hdt. 1.31.3).
11 Cf. Schwabl 1978.
12 Cf., por ejemplo, Semon. fr. 1.1s. West: τέλος μὲν Ζεὺς ἔχει βαρύκτυπος / πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅκηι θέλει. «Zeus, el de trueno retumbante tiene el fin / de todo cuanto existe, y dispone de ello como quiere»; Terpand. fr. 3 Gostoli (= *PMG* 698.1 Page): Ζεῦ πάντων ἀρχά, πάντων ἁγήτωρ. «Zeus, principio de todas las cosas, guía de todas las cosas».
13 Como por ejemplo Heraclit. fr. 77 Marcovich (= B 67 D.-K.): ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός κτλ «Dios: día-noche, invierno-verano, guerra-paz, hartura-hambre, etc.».
14 Baste mencionar: σῶμα-σῆμα, «el cuerpo, una sepultura» (*OF* 430 I [T 32], cf. § 7) o las expresiones que aparecen en las láminas de hueso de Olbia: *IOlb.* 94a Dubois (*OF* 463) [T 33c]: βίος, θάνατος, βίος, «vida-muerte-vida»; 94c Dubois (*OF* 465) [T 33d]: [ψεῦδος] ἀλήθεια | σῶμα ψυχή, «mentira-verdad, cuerpo-alma».

contradicciones que predica del dios y que serían insalvables en el ámbito humano se resuelven sin dificultad en el ámbito divino. Así, no hay contradicción en que Zeus sea «cabeza y centro». Ambos serían conceptos contradictorios tomados en su valor propio, local. Pero no lo son cuando se usan como designaciones metafóricas. Zeus es cabeza, porque gobierna e inicia la (nueva) ordenación del mundo. Y es también centro, porque ocupa una posición central en la historia del mundo. Hay un antes y un después de Zeus, que acumula en él toda la historia anterior, y, embarazado de todo el Universo que ha vuelto a la unidad en él, volverá a generar la multiplicidad[15]. Todo está dispuesto por él, porque el mundo es considerado por el poeta como una obra de arte bien estructurada que es resultado de la sabiduría del Zeus, el artesano del universo.

Es probable que fuera el conflicto abierto entre la «tradición» poco decorosa y los intentos de «adecentar» la imagen de Zeus el que había llevado a Heráclito a afirmar:

> Lo sabio, que es solo y único, no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus[16].

Si por Zeus se entendía el dios dignificado por una determinada tradición poético-filosófica, Heráclito estaría dispuesto a aceptar el nombre de Zeus para ese principio único sabio, pero no, si por tal nombre se entendía el dios adúltero y caprichoso de Homero.

11.3. La elaboración platónica

Casadesús, en un trabajo en el que estudia en profundidad el citado pasaje de las *Leyes*[17], señala cómo Platón simpatizó con la idea órfica de un Zeus omnipotente, rey del universo y garante de que se cumpliese la justicia divina (no olvidemos que en la continuación del pasaje aparece Justicia asociada a él), como único capaz de poner freno a la iniquidad y mantener el orden y la justicia universal. Su apelación a este todopoderoso dios órfico demuestra, en opinión de dicho estudioso, la tendencia de Platón al final de su vida a extremar una postura teocrática para salvar su sistema ético-político que no había llegado a postular de forma tan severa en la *República*.

15 Encontramos, pues, en el poema, un intento de resolver el problema filosófico de la relación entre la unidad y la multiplicidad. Cf. Bernabé 1998b; 2007c.
16 Heraclit. fr. 84 Marcovich (= B 32 D.-K.).
17 Casadesús 2002b.

12. RITOS ÓRFICOS E INICIACIÓN FILOSÓFICA

12.1. Actitud platónica ante los ritos órficos

En unos cuantos pasajes, no muchos, Platón hace referencia a *teletai*, purificaciones y prácticas órficas similares y a la literatura relacionada con ellas. De antemano y a la luz de lo que hemos ido leyendo, esperamos de él un notable desprecio por los ritos con los que se pretendía asegurarle al fiel, por su mera participación en ellos, un destino privilegiado en el otro mundo, independientemente de cuáles hubieran sido sus culpas. Sin embargo, la cuestión es algo más compleja, ya que Platón muestra ante los ritos órficos una actitud semejante a la que tiene respecto a su literatura. En efecto, en las pocas ocasiones en que alude a ellos, pues rara vez son objeto de su interés, el filósofo los critica acerbamente, considerando que se trata de prácticas ridículas o deleznables, cuando no muy perniciosas para la organización de la vida ciudadana. Sin embargo, le resulta interesante el modelo de la iniciación y la purificación, si es transfigurado o, como se dice a lo largo de este libro, transpuesto de forma simbólica, en concreto, si la purificación y la iniciación son maneras de denominar la práctica de la filosofía. En los apartados siguientes examinaremos las referencias platónicas a los ritos órficos y a la literatura ritual a ellos aparejada, para ver qué tipo de prácticas adscritas al ámbito mistérico de las *teletai* pudo conocer el filósofo en su época, qué elementos los configuran, que opinión le merecen y cómo el modelo de la iniciación puede ser adoptado por él de un modo metafórico.

12.2. Referencias a ritos y literatura ritual órfica

Veamos en primer lugar las referencias platónicas a los ritos y la literatura ritual de los órficos; ya me he referido a la mayoría de ellas. En el *Protágoras* atribuye a los seguidores de Orfeo y de Museo la celebración de *teletai* y los oráculos[1]; en la *República*, en un contexto en que habla de la posibilidad de obtener un destino mejor en el Más Allá, se refiere al gran poder que para muchos tienen las *teletai*, que aparecen asociadas a los «dioses liberadores» (λύσιοι θεοί) y en las que no sólo participaban individuos, sino incluso ciudades enteras[2]. El filósofo vuelve a referirse a los profesionales que se encargaban de las *teletai*[3] (entendemos que son los llamados «orfeotelestas» por otras fuentes)[4], que se basaban en textos de Museo y Orfeo para celebrarlas y que prometían a los participantes en ellas la liberación y purificación de las injusticias cometidas contra otras personas[5].

Especifica que, según quienes los celebran, tales ritos, que a él le parecen ridículos, valen a los que se inician, tanto en la vida como después de muertos, con lo que sugiere una conexión etimológica entre *teletai* y «para quienes han muerto» (τελευτήσασιν)[6]. Entiendo el pasaje en este sentido *pace* Rohde y Nilsson[7], quienes interpretan que los ritos pueden beneficiar tanto a los que están aún vivos como ayudar a los que ya están muertos. A menudo se cita como apoyo de esta interpretación un fragmento de las *Rapsodias*:

> Y los hombres hecatombes perfectas
> ofrecerán en todas las estaciones del año,
> y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de sus inicuos antepasados[8].

1 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7].
2 Pl. *Resp* 366a (*OF* 574) [T 43].
3 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].
4 Cf. § 2.4.
5 También se amenaza a los iniciados con llevar agua en un cedazo a una tinaja agujereada en *Gorg.* 493a (*OF* 434 II) [T 40].
6 Sobre la cual cf. § 13.
7 Rohde 1907, II 128, n. 5; Nilsson 1935, 229. Rechaza esta idea Guthrie 1952, 214s.; cf. Linforth 1941, 81s.
8 Damasc. *in Pl. Phaed.* 1.11 (35 Westerink) (*OF* 350) [T 35c]. Cf., además, *infra*, la expresión en *Phaedr.* 244d (*OF* 575) [T 45]: «lo torna sano y salvo, tanto en el presente como en el futuro» y el comentario al pasaje.

No obstante, el pasaje órfico se refiere a la celebración de ritos para que quien los celebre se libre de los pecados heredados de sus antepasados, no para liberar a aquéllos. En todo caso, Platón no especifica en su texto de qué clase de culpas habla y no necesariamente debemos pensar que se refiere a las que son consecuencia de la herencia titánica[9], si bien ésta sería la interpretación más probable.

Por otra parte, en el *Fedón* señala que los iniciadores de las *teletai* prometen que quien cumpla los ritos habitará con los dioses en el otro mundo[10].

Así pues, en la doctrina que Platón critica es la práctica de los ritos la que determina la suerte de las almas en el Más Allá, el premio para los iniciados y el castigo para los que no lo están, independientemente de su conducta.

La visión de Platón sobre estas prácticas y por quienes las realizan está así llena de desprecio, de ironía o de burla. Los que instituyeron las *teletai* dan la impresión de ser «gente inepta», a menos que su mensaje se reinterprete simbólicamente, e incluso llega a calificar de «pedigüeños» (ἀγύρται) a quienes ofrecen sus servicios salvíficos a cambio de dinero[11].

Tan sólo en el *Fedro*, en la «Palinodia» de Sócrates sobre el amor, aparece una referencia menos negativa a las *teletai*, dentro de la clasificación de diferentes tipos de μανία[12]:

> Pero es cierto que en las más terribles plagas y calamidades que se abaten inopinadamente sobre algunas familias por antiguas culpas, la *mania* que sobrevenía y resultaba profética encontraba una liberación para quienes la necesitaban, refugiada en súplicas y culto a los dioses, en consecuencia, mediante el recurso a purificaciones y *teletai* al que toma parte de este don, lo torna sano y salvo, tanto en el presente como en el futuro, tras haberle encontrado al que enloquece de un modo correcto y es poseído una liberación de las calamidades que le afectan[13].

9 Cf. § 8, así como Parker 1983, 300, n. 99.
10 *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
11 Pl. *Phaed.* 69c (cf. n. 10), *Resp.* 364b (*OF* 573 I) [T 13], cf. § 12.12.
12 La palabra μανία en griego no es exactamente «locura», sino, como sugiere su relación etimológica con μένος, es una experiencia de intensificación del «poder mental», una especie de euforia desaforada, de superación de los límites de la normalidad; cf. Calvo Martínez 1973 y sobre todo, Burkert 2007, 219. Por ello prefiero no traducirla.
13 Pl. *Phaedr.* 244d (*OF* 575) [T 45], cf. Linforth 1946b y la nota de Hackford 1955, *ad loc.*, 58 ss. Sobre el vocabulario mistérico en la palinodia cf. Riedweg 1987.

En este pasaje el filósofo le reconoce a la locura teléstica un cierto valor benéfico como elemento tranquilizador y liberador y vuelve a referirse a las «antiguas culpas» con la misma falta de concreción que hemos visto en el pasaje de la *República* anteriormente citado. Asimismo en este caso es claro que la participación en las *teletai* es beneficiosa para el presente y el futuro del propio participante, en consonancia con la forma en que se ha interpretado la expresión «tanto en vida como después de muertos» de *Resp.* 364e en § 2.4.

Aunque Platón no es muy explícito, podemos obtener de sus testimonios algunos datos sobre los componentes de las *teletai*[14]. Algunos de ellos son superficiales y se refieren a aspectos externos de los ritos, otros son más profundos y aluden a su sentido o a su intención.

12.3. Iniciación

La iniciación (μύησις) es el punto de partida necesario para lograr una estancia feliz en el Más Allá. Se supone que proporciona a quien la recibe una determinada información religiosa sobre el lugar del hombre en el mundo, sobre su origen y su destino. En diversos pasajes platónicos[15] se expresa que quienes no han sido iniciados (ἀμύητοι) no sólo no podrán acceder a los beneficios en el Allende, sino que se verán sujetos a terribles tormentos, como llevar agua en un cedazo a una tinaja agujereada o yacer en el barro.

La necesidad de este requisito se confirma por otros testimonios; el primero, el más rotundo y que, además, procede de los propios órficos, es el de una laminilla de Feras (IV a.C.):

> Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado (μύστης) está libre de castigo[16].

Ello implica que es la iniciación, y no otra cosa, la que libera del castigo en el Más Allá. Pero aún podemos aducir otros, como la noticia de Plutarco de un orfeotelesta en Laconia que prometía un destino feliz a los que se iniciaban con él[17], o la crítica escandalizada de Dióge-

14 Sobre la cuestión de los componentes de las *teletai*, cf. el exhaustivo análisis de Jiménez San Cristóbal 2002c.
15 Pl. *Gorg.* 493a (*OF* 434 II) [T 40], *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
16 *OF* 493 [T 50c].
17 Plu. *Apophth. Lacon.* 224D (*OF* 653) [T 11c].

nes el Cínico a la injusticia que representa que gente miserable pueda salvarse simplemente por haberse iniciado, mientras grandes personajes sufrirán castigos por no haberlo hecho[18], o una descripción, también de Plutarco, que mezcla inextricablemente sensaciones, primero la angustia y luego de gran felicidad que se experimentan, tanto en la iniciación como en el tránsito final del alma al Hades. Esta mezcla nos hace pensar que la iniciación implicaría una especie de «ensayo» del camino del alma al Allende tras la muerte[19].

Las iniciaciones permitían, además, acceder a otro tipo de ritos y de textos religiosos, como indica la exhortación a que los no iniciados (βέβηλοι) «cierren sus puertas» que figuraba en el primer verso de muchos poemas órficos[20].

12.4. Purificación

Además de la información que suministraba la iniciación, los ritos órficos procuraban purificación (καθαρμός), que dejaba puro (καθαρός) a quien la cumplía, se supone que desde el punto de vista ritual. Ello supone la existencia de pecados que actúan como una «contaminación» (μίασμα), de la que es necesario purificarse[21]. En la doctrina órfica, uno de los pecados que debía ser purificado, quizá el más grave, era el pecado antecedente, la culpa titánica[22].

Así, nos dice Platón en el *Fedón* que, según los de las *teletai*, quien esté purificado y haya participado en ellas (κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος) habitará con los dioses en el Más Allá[23]. Purificación y *teletai* aparecen también juntas en los ritos que producen la *mania* teléstica de que nos habla el *Fedro*[24] y como escenarios de unas danzas rituales en *Leyes*[25],

18 Iulian. *Or.* 7.25 (II 1.88 Rochefort *OF* 435 I) [T 41c]; Diog. Laert. 6.39 (*OF* 435 II) [T 41c].
19 Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594) [T 55e], cf. Burkert 1975, 96; Díez de Velasco 1997, 413ss.; Riedweg 1998, 367 n. 33; Lada-Richards 1999, 90, 98s.; 103; Bernabé 2001a; Jiménez San Cristóbal 2002c; Martín Hernández 2005b.
20 *OF* 1 [T 18]. Cf. Bernabé 1996a y § 4.1.
21 Cf. Parker 1983.
22 Cf. Bianchi 1966.
23 Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
24 Pl. *Phaedr.* 244d (*OF* 575) [T 45].
25 Pl. *Leg.* 815c [T 57].

mientras que en la *República* los individuos que celebran sus ritos basándose en libros de Orfeo y Museo prometen asimismo purificación de las injusticias[26].

La situación descrita por Platón se confirma en otros testimonios. Así, las purificaciones y las *teletai* aparecen juntas y atribuidas a Orfeo en un Papiro de Berlín[27]; Plotino nos cuenta que las *teletai* pregonan que quien no esté purificado yacerá en el fango[28]; Hipócrates asocia los purificadores (καθαρταί) a los personajes que antes hemos identificado con los orfeotelestas[29] y Plutarco habla del iniciado (μεμυημένος) que convive con hombres santos y purificados en las praderas de los felices en el Más Allá, por contraste con la «turba no iniciada e impura». De este modo asocia e identifica «no iniciado» (ἀμύητος) con «impuro» (ἀκάθαρτος)[30]. Pero sobre todo son los propios órficos los que nos indican esa necesidad, ya que en varias laminillas de Turios (IV a.C.) el alma que se presenta ante Perséfone debe declarar que viene «pura de entre puros»[31], es decir que el grupo al que pertenece, el de los órficos, es puro, y que ella misma lo es igualmente.

12.5. Liberación

Los rituales, según testimonia Platón, prometían también liberación. Aclara el filósofo que se trata de liberación de las injusticias en un pasaje de la *República*[32] y alude a «dioses liberadores» asociados a las *teletai* en un contexto en que se hablaba de pagar castigo por las injusticias[33].

Entre los órficos encontramos una referencia a los ritos como liberadores de las culpas de los antepasados[34], pero todo parece indicar que la liberación tenía, para ellos, algunos sentidos añadidos. En primer

26 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].
27 *P.Berol.* 44.1ss. (*OF* 383) [T 11g].
28 Plot. 1.6.6 (*OF* 434 IV) [T 41b].
29 Hippocr. *Morb. Sacr.* 1.10 (60 Grensemann = *OF* 657 II) [T 13a], cf. 18.6 (90 Grensemann = *OF* 657 I) [T 13b] y § 2.4.
30 Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594) [T 55e].
31 *OF* 489-490.1 [T 53a].
32 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].
33 Pl. *Resp.* 366a (*OF* 574) [T 43]. Sin embargo, habla de una manera más general en *Phaedr.* 244d (*OF* 575) [T 45].
34 Damasc. *in Pl. Phaed.* 1.11 (35 Westerink) (*OF* 350) [T 35c].

lugar, comportaba la liberación del miedo, especialmente del miedo a la muerte, como sugiere Plutarco en un pasaje en que nos dice que el iniciado, se vuelve libre y marcha liberado y que ve desde allí la turba no iniciada e impura de los seres vivientes persistiendo en ese miedo[35]. El iniciado, en cambio, se liberaría de él, tras conocer en la iniciación cómo se produciría el tránsito al Hades y adquirir la convicción de que alcanzaría allí un destino feliz. Pero, yendo aún más allá, la liberación de la que hablan los órficos es también la del alma, cuando ésta consigue escapar del ciclo de reencarnaciones al que estaba condenada y encontrar un lugar definitivo en el Allende. Así, en la laminilla de Pelinna se le encarga al alma que le diga a Perséfone que el propio Baquio la ha liberado[36] y un pasaje de las *Rapsodias* habla de la posibilidad de liberarse del ciclo (de nacimientos) y tener un respiro en la desgracia[37].

12.6. Música y danza

Componentes de los ritos eran también la música y la danza, que contribuirían a producir la experiencia extática[38].

En primer lugar, la música formaba parte esencial del mito de Orfeo, quien se caracteriza por su inmensa y mágica habilidad como músico y cantor [T 1e, T 6a, T 6b, etc.]. De música nos habla también Filodemo, quien menciona el tímpano como un «instrumento de trabajo» del orfeotelesta y Estrabón, en su presentación de Orfeo como prototipo de estos profesionales, cita la música como parte de sus actividades[39].

La música de lira se cuenta entre los motivos del disfrute de los bienaventurados en una descripción pindárica del *locus amoenus*, mientras el sonido de las flautas acompaña la estancia feliz de los iniciados en el Más Allá, según Aristófanes[40] y también se oye en los ritos órficos cen-

35 Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594) [T 55e].
36 *OF* 485.2 [T 36b] «Baquio» es un epíteto de Dioniso.
37 Simplic. *in Aristot. Cael.* 377.12 Heiberg (*OF* 348.2) [T 35a].
38 Cf. Jiménez San Cristóbal 2002b, § 3.1.5; Santamaría Álvarez 2008c.; Molina 2008a.
39 Phld. *De poem. P.Hercul.* 1074 fr. 30 (181.1ss. Janko, *OF* 655) [T 11e], Strab. 7, fr. 10a Radt (*OF* 659) [T 11f].
40 Pind. fr. 129.9 Maehl. = 58 Cannatà Fera (*OF* 439) [T 55a], Aristoph. *Ran.* 154.

surados por Apolonio de Tiana, según veremos *infra*. La música, en general, es un componente de la felicidad ultramundana en el *Axíoco* y Aristides Quintiliano habla de «melodías» en las *teletai* báquicas. Debemos añadir los «sonidos» (φωνάς) que acompañan a las danzas y que, por ello hemos de entender como música o canto, en la descripción de Plutarco en que se confunden deliberadamente la experiencia de quien se inicia y la que pasa el difunto en su tránsito al Más Allá[41]. Creo que de estos testimonios puede concluirse que la música no sólo figuraba en la *teleté*, sino que también se suponía que formaba parte esencial de la vida grata en el Allende. En ese contexto, tal vez la referencia cómica de Filetero sobre los que mueren oyendo tocar el *aulós*[42] refleje una ceremonia catártica propia de los órficos.

Sin embargo, resulta destacable el hecho de que Platón nunca se refiere a la música como componente de la *telete* ni de sus descripciones de *loci amoeni*. La verdad es que el filósofo muestra en sus obras notables reservas hacia la música, que considera más un elemento peligroso que un factor positivo en la educación de los jóvenes, por lo que debe controlarse hasta el extremo; mientras en la *República* elimina de un plumazo las harmonías lastimeras y las que conducen a la molicie y acompañan el banquete, propone el uso de los instrumentos más simples, lira y cítara, en lugar de la flauta y reduce los metros aceptables, en las *Leyes* considera que se ha de tener especial cuidado con la música por el daño que un mal uso de ella puede producir[43].

En cuanto a la danza, tenemos respecto a su uso en las *teletai* un testimonio de Platón quien, cuando clasifica en las *Leyes* los diversos tipos de danzas y habla de las guerreras y de las pacíficas, considera difíciles de clasificar las que tienen que ver con las *teletai*:

> Pues toda la que es báquica y propia de lo que las acompaña, en las que, dicen, imitan a borrachos, a los que dan el nombre de Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros, y aquellas en las que se celebran purificaciones o *teletai*, toda esta clase de danzas ni puede definirse fácilmente como pacíficas ni como guerreras[44].

41 *Axioch.* 371d [T 55], Aristid. Quint. *De mus.* 3.25 (129.11 Winnington-Ingram, *OF* 600 II) [T 57d], Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594) [T 55e].
42 Philetaer. fr. 17 K.-A. (*OF* 434 VIII) [T 40b], cf. § 10.5.
43 Pl. *Resp.* 398e ss.; *Leg.* 669b ss. cf. Moutsopoulos 1959.
44 Pl. *Leg.* 815c [T 57], probablemente porque producen excitación, pero no sirven para inducir al combate.

En el contexto del pasaje Platón acaba por descartar esta clase de danzas como no aceptables para la ciudad. La situación no parece haber cambiado en época romana, cuando en el siglo I de nuestra era, según Filóstrato, Apolonio de Tiana visita Atenas y se encuentra, asociados al nombre de Orfeo, que para el santón neopitagórico es totalmente respetable, bailes que no le parecen decorosos:

> Se dice que reprendió a los atenienses respecto a las Dionisias que celebran en la época del Antesterión[45]. Pues creía que acudían al teatro dispuestos a oír monodia y composiciones líricas de las procesionales y de cuantos ritmos son propios de la comedia y la tragedia, pero cuando oyó que a los sones de la flauta danzaban bailes de contorsiones y que en medio del canto épico y la alabanza divina de Orfeo actuaban unas veces como Horas, otras como Ninfas, otras como Bacantes, se aprontó a la censura[46].

También Luciano testimonia el uso de danzas en los rituales mistéricos, incluidos los órficos:

> Omito decir que no es posible encontrar ninguna *teleté* antigua sin danza, por supuesto de las de Orfeo, Museo y los mejores danzarines de entonces que las establecieron y dispusieron como algo muy hermoso el iniciarse con ritmo y danza (...) y muchos dicen que quienes dan a conocer los misterios «danzan fuera»[47].

Y en otro pasaje de la misma obra da cuenta de la popularidad que habían alcanzado en su época:

> La danza báquica (...) hasta tal punto se ha apoderado de la gente de allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás y se pasan el día sentados viendo Titanes, Coribantes, Sátiros y Vaqueros. Y las bailan los más nobles y más notables en cada ciudad, no sólo sin avergonzarse, sino incluso teniéndolo en más estima que su nobleza, sus servicios a la comunidad y las distinciones de sus antepasados[48].

45 Mes ático, correspondiente a finales de febrero y principios de marzo, en que se celebraban las *Antesterias*.
46 Philostr. *Vit. Apoll.* 4.21 (*OF* 1018 VIII) [T 57a]. Cf. Burkert 1983; Lada-Richards 1999, 96.
47 Luc. *Salt.* 15 (*OF* 599 I) [T 57b]. En griego «danzar fuera» (ἐξορχεῖσθαι) quiere decir «profanar» los misterios». Es un juego de palabras intraducible en español.
48 Luc. *Salt.* 79 (*OF* 600 I) [T 57c].

Aún más tarde, en el siglo III d.C., Aristides Quintiliano continúa hablando de esta práctica en los ritos dionisíacos:

> Por ello, también dicen que las ceremonias báquicas y cuantas son semejantes a éstas tienen una razón de ser, a saber, que la pasión de quienes son más ignorantes, por su forma de vida o por el azar, sea purificada por las melodías o danzas que junto a los juegos se realizan en ellas[49].

12.7. «Juegos»

Aristides Quintiliano, en el pasaje que acabo de citar, menciona junto a las danzas unos «juegos», algo que también hacía Platón en un pasaje de la *República* al que me he referido en varias ocasiones[50]. Es dudoso si con la palabra «juegos» (παιδιαί) se refieren ambos a los juguetes que se utilizaban en el ritual órfico-dionisíaco, imitando el engaño de los Titanes a Dioniso antes de darle muerte, de acuerdo con un pasaje del *Papiro de Gurob*, y con otro muy semejante, de Clemente de Alejandría[51], lo que indicaría que una parte de alguno de los rituales representaría la muerte y devoración de Dioniso por los Titanes, o si simplemente aluden a una especie de pantomimas o de danzas[52], lo que parece más convincente.

12.8. Entronización

Platón en el *Eutidemo* habla de un ritual de entronización (θρόνωσις) en el rito de Cibele, de origen frigio:

> Actúan igual que en la *teleté* de los Coribantes, cuando hacen la entronización alrededor de aquel a quien va a administrar el rito. Pues allí hay corros y juegos, como sabes, si en verdad has cumplido las *teletai*. Y estos

49 Aristid. Quint. *De mus.* 3.25 (p. 129.11 Winnington-Ingram, *OF* 600 II) [T 57d].
50 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].
51 *P. Gurob* 28ss. (*OF* 578), Clem. Al. *Prot.* 2.17.2.
52 Cf. Jiménez San Cristóbal 2002b, 342ss., quien aporta un gran número de materiales y discute las diversas posibilidades y Andueza Pérez 2010, quien presenta convincentes materiales en favor de la interpretación como «danzas». Sobre los juguetes, cf. asimismo Tortorelli Ghidini 2000b y el exhaustivo análisis de Levaniouk 2007. Sobre el pasaje de Clemente, cf. Herrero de Jáuregui 2007, 66s; 2010, 541.

> dos no hacen sino dirigir un corro en torno a ti, igual que si danzasen jugando para celebrar ritos después de esto[53].

El rito descrito comportaba danzas frenéticas al son de flautas en derredor del iniciando sentado en un trono. A Orfeo se le atribuye en época tardía un escrito denominado *Entronizaciones de la Madre* (i. e. Cibele), que sin duda se refiere a un rito similar[54], dentro de una tendencia progresiva y que llega a su mayor desarrollo en época imperial, a identificar prácticamente todas las *teletai* como «órficas». Platón utiliza la referencia en un ejemplo cómico, en el que Sócrates, sin conferirle el mínimo valor al rito, compara al pobre Clinias acosado diléctica-mente por Eutidemo y Dionisodoro con el iniciando rodeado de danzantes extáticos que lo abruman y casi marean.

12.9. Magia

Platón sitúa a menudo en un mismo plano a los iniciadores que a los magos. En la *República*[55] atribuye a los mismos pedigüeños y adivinos que van a las puertas de los ricos la curación de las injusticias a través de sacrificios y ensalmos y añade que estos profesionales también se ofrecen para dañar a un enemigo por medio de conjuros y ataduras. En varios pasajes de las *Leyes* encontramos una asimilación parecida[56] y la misma impresión de que los iniciadores ofrecen también servicios de carácter mágico nos la da un texto de Hipócrates sobre los que pretenden curar la epilepsia por medio de purificaciones y magia[57]. Por su parte, ya Eurípides habla en el *Cíclope* de ensalmos de Orfeo, que debían de ser bien conocidos por el público de su época[58]. Así pues,

53 Pl. *Euthyd.* 277d (*OF* 602) [T 58], cf. Linforth 1946a; Lada-Richards 1999, 101; Jiménez San Cristóbal 2002, 24; 128; Edmonds 2006. Cf. además Pl. *Crit.* 54d: «creo oírlo como los iniciados en los misterios de los Coribantes creen oír flautas», así como Paquet 1973, 315.
54 Suda *s. v. Orpheus* (III 565.5 Adler). Cf. la documentación reunida en *OF* 602-605.
55 Pl. *Resp.* 364b (*OF* 573 I) [T 13].
56 Pl. *Leg.* 908d (*OF* 573 III) [T 14], 909a (*OF* 573 IV) [T 15] y 933d (*OF* 573 VI) [T 17]. Cf. § 2.4.
57 Hippocr. *Morb. Sacr.* 18.6 (90 Grensemann = *OF* 657 I) [T 13b].
58 Eur. *Cycl.* 646-648 (*OF* 814) [T 17a], sobre el cual, cf. Faraone 2008.

parece claro que algunos profesionales se basaban en el nombre prestigioso de Orfeo también para ejercer la magia o vender ensalmos y conjuros. No es ajeno a todo ello el hecho de que, como hemos visto antes[59], se mencionan en el *Papiro de Derveni*[60] unos *magoi* que realizan ritos religiosos que incluyen ensalmos (ἐπῳδαί) y que hemos concluido que eran sacerdotes órficos, que deseaban ser comparados a los magos persas como expertos en actividades rituales. Además, son numerosas las conexiones entre misterios en general y orfismo en particular, con la magia[61]. Todo parece indicar que procedimientos que consideramos mágicos formaban parte de las *teletai*, mayor o menor según los casos. De ahí a identificar a los orfeotelestas con toda clase de magos y charlatanes por parte de quienes no compartían la creencia en sus capacidades reales había tan solo un paso.

12.10. Adivinación

También la adivinación se encuadraba dentro de las actividades de estos profesionales. Así, Platón en la *República* y en las *Leyes* habla de «adivinos» para referirse a ellos[62] y en el *Fedro*[63], al traer a colación el «precepto de Adrastea» considera que determinadas almas se engendrarán en la quinta generación «en una vida dedicada a la adivinación o experta en algún rito de iniciación». Encontramos la misma «mezcla» de funciones de estos profesionales en otros autores. En primer lugar, en una fuente órfica, el *Papiro de Derveni*, aunque en una parte que apenas podemos leer, se menciona la consulta de oráculos[64]. Otras fuentes se refieren a las actividades adivinatorias de Orfeo y de sus seguidores, y así, Teofrasto menciona uno al lado del otro a adivinos y orfeotelestas como profesionales visitados por los supersticiosos[65], Filolao reúne en

59 § 2.4.
60 *P.Derv.* col. VI 1-13 (*OF* 471) [T 13d].
61 Recogidos en *OF* 812-834. Sobre la cuestión, cf. sobre todo Martín Hernández 2005a y 2010. Sobre posibles ἐπῳδαί órficas cf. § 2 n. 58.
62 Pl. *Resp.* 364b (*OF* 573 I) [T 13], *Leg.* 908d (*OF* 573 III) [T 14], 933d (*OF* 573 VI) [T 17].
63 Pl. *Phaedr.* 248d (*OF* 459) [T 31].
64 *P.Derv.* col. V 3ss. (*OF* 473) [T 38a].
65 Theophr. *Char.* 16.11 (*OF* 654) [T 11d].

la misma expresión a «los antiguos teólogos y adivinos»[66] y Estrabón nos presenta al propio Orfeo como prototipo de los profesionales que actuaban en su nombre, describiéndolo como «un brujo que vivía de limosna a cambio de música, adivinación y celebración de *teletai* orgiásticas»[67], de modo semejante a como Filócoro, Filóstrato y Servio consideran al bardo tracio un adivino[68]. Incluso se le atribuyen oráculos escritos a Orfeo y a los suyos, como Protágoras en el diálogo del mismo nombre[69] y el autor de las *Argonáuticas órficas*[70], oráculos que la tradición asocia a menudo con otros nombres relacionados con el de Orfeo, como Museo[71] u Onomácrito[72].

12.11. Mistas y bacos

Además de los profesionales de las *teletai*, Platón habla alguna vez de los participantes en los ritos, a los que las fuentes llaman normalmente «mistas» (μύσται). En un pasaje del *Fedón* se hace eco de un verso literal atribuido a «los que establecieron las *teletai*» que parece indicar que dentro de los iniciados había una cierta gradación y que sólo unos pocos de ellos alcanzaban una categoría especial, la de «baco» (βάκχος):

> Muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos[73].

Al final de la laminilla de Hiponio encontramos la referencia a los «mistas y bacos» que avanzan, gloriosos, por una sagrada vía que sin duda lleva al espacio privilegiado del Allende[74], lo que sugiere que son los iniciados que se convierten en bacos los que efectivamente se hacen merecedores de tal destino.

66 Clem. Al. *Strom* 3.3.17.1 (*OF* 430 III) [T 32a].
67 Strab. 7, fr. 10a Radt (*OF* 659) [T 11f].
68 Philochor. *FGrHist* 328 F 77 (*OF* 810 y 813), Philostr. *Vit. Apoll.* 4.14 (*OF* 1057), Serv. *in Aen.* 3.98 (I 358.29 Thilo-Hagen). Cf. abundante material en *OF* 804-811.
69 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7].
70 *Orph. Arg.* 33-36 (*OF* 804)
71 Aristoph. *Ran.* 1033 (*OF* 547 I) [T 7a]. Cf. Mus. fr. 62-71 Bernabé.
72 Hdt. 7.6.2 (*OF* 807), Plu. *De Pyth or.* 407B (*OF* 808), Suda *s. v. Orpheus* (III 565.1 Adler, *OF* 809), cf. D'Agostino 2007, 12.
73 Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
74 *OF* 474.15-16 [T 50a].

La palabra βάκχος y el verbo correspondiente, βακχεύω, aparecen en otras fuentes órficas antiguas[75], donde no parece tener el mismo sentido que para las fuentes dionisíacas no órficas, en las que el verbo significa normalmente «entrar en éxtasis» e incluso «estar o parecer loco», y el sustantivo designa a la persona que entra en este trance o es presa del delirio báquico[76]. Merece la pena señalar uno de los textos en que aparece βακχεύω en los que el sentido del verbo se hace más patente, una inscripción de Cumas en que se lee:

> No le es lícito yacer aquí a quien no se ha convertido en un baco[77].

Turcan, basándose sobre todo en el hecho de que en la inscripción se usa el participio de perfecto (βεβαχχευμένον) que en griego significa el estado presente resultado de una acción pasada, concluye que entre los órficos βακχεύειν no era un estado transitorio, sino una condición durable y en ello, en esta perduración del efecto del éxtasis para convertirse en un estado, el orfismo se diferenciaba de otras manifestaciones del dionisismo[78]. Habla en favor de su interpretación el hecho de que también Platón utiliza participios de perfecto (κεκαθαρμένος ... τετελεσμένος) en las referencias a los iniciados en el *Fedón*[79] y Plutarco los emplea también en un texto referido a los iniciados en contraposición a quienes no lo están[80]. Jiménez San Cristóbal ha analizado impecablemente el uso de βάκχος y βακχεύειν en el orfismo y llega a la conclusión de que el βακχεύειν órfico se aleja de la actividad violenta y la transitoriedad propias del mista dionisíaco, que entra en éxtasis con el sacrificio sangriento. El órfico, en cambio, entiende el éxtasis como un estado de bienaventuranza permanente que se logra a través de una ascesis personal[81]. Habría, pues, mistas corrientes, que habrían participado en los ritos, pero serían incapaces de perseverar, y por tanto, no conseguirían alcanzar el estado de pureza ritual necesario para ser

75 P. e. Eur. *Hipp.* 953s. (*OF* 627) [T 10b], *Cret.* fr. 472 Kannicht (*OF* 567) [T 11b], Inscr. Cum. V a.C. en Sokolowski, *Lois Sacrées, Supplément*, 1962, n. 120, p. 202, *OF* 652). [T 41e].
76 Cf. por ej. βακχεύω en Aesch. fr. 58 Radt, Eur. *Bacch.* 343, *HF* 1122; βάκχος en Eur. *Bacch.* 491, *HF* 1119.
77 Inscr. Cum. cit. en n. 75.
78 Turcan 1986; 1992.
79 Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
80 Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594) [T 55e] μεμυημένος ... στεφανομένος.
81 Jiménez San Cristóbal 2009.

admitidos en el lugar de privilegio en el Allende, y otros, mistas como ellos, pero que habrían sabido ir más lejos y mantener su estado de pureza.

La misma situación la encontramos en un pasaje de Eurípides en que aparece un coro de hombres santos iniciados de Zeus en el Ida, que se presentan a sí mismos con los mismos rasgos que estamos viendo como característicos de los órficos:

> Llevamos una vida pura, desde que
> me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
> Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
> y los banquetes de carne cruda,
> y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,
> junto a los Curetes,
> recibí el nombre de Baco, una vez santificado.
> Con vestidos totalmente albos rehúyo
> la generación de los mortales y los sarcófagos,
> sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
> de alimentos en los que hay alma[82].

Eurípides nos ofrece en el pasaje un uso muy matizado de los tiempos verbales, que se aviente a la perfección con cuanto llevo dicho. Así, los sacerdotes del coro se refieren en aoristo, el tema que expresa en griego acciones puntuales, a la iniciación o a detalles de ésta, que tuvieron lugar en el pasado y fueron el punto de partida lejano de su situación: «me convertí en iniciado» (μύστης γενόμην), «tras haber celebrado» (τελέσας) los ritos y «tras haber sostenido» (ἀνασχών) las antorchas, «fui llamado baco» (βάκχος ἐκλήθην), «tras haber sido santificado» (ὁσιωθείς). En cambio, usan el presente, que expresa duración, permanencia, para aludir a su vida actual, en la que perseveran: «llevamos» (τείνομεν) una vida pura, «rehúyo» (φεύγω) la generación, «sin acercarme» (οὐ χριμπτόμενος) a los sarcófagos. Y cierran el pasaje con un perfecto, πεφύλαγμαι «me guardo» del alimento animado (en realidad, dado que expresa estado, significaría algo así como «mantengo permanentemente mi abstención»)[83].

82 Eur. *Cret.* fr. 472 Kannicht (aunque el texto que sigo es el de *OF* 567) [T 11b].
83 Cf. Casadio 1990a y Bernabé 2004b.

12.12. UNA ACTITUD DESPECTIVA Y UNA POSIBILIDAD DE VALORACIÓN POSITIVA

Al término de nuestro recorrido, hemos visto que Platón nos informa de muchos detalles interesantes sobre los ritos órficos y hemos comprobado que podemos validar sus datos tras el cotejo con otras fuentes. No es menos cierto que su actitud hacia ellos es despectiva, burlona, distante y que las *teletai* son en su opinión juegos banales, propios de gente poco inteligente.

Sin embargo, el filósofo se siente atraído por algunos aspectos de los esquemas propuestos por los órficos y busca en algún caso una manera de salvar la validez de su testimonio. Para ello se sitúa en la estela de los comentaristas que interpretan simbólicamente los textos[84], a los que sin duda conoce, ya que, como hemos visto, se refiere a ellos en el *Ión* y en el *Menón*[85]. Y así, en *Gorgias*, para dirigirse al descreído Calicles y tratar de asustarlo con los castigos en el Más Allá descritos por los órficos, como llevar agua a una tinaja agujereada, prefiere hacer uso de una versión «interpretada» que atribuye a un hábil siciliano que juega con las palabras (tras el cual puede encontrarse él mismo), versión según la cual la «tinaja» (πίθον) trasluce el hecho de ser confiado (πιθανόν) y fácil para dejarse convencer; la alusión a los no iniciados (ἀμυήτους) se refiere a los «insensatos» (ἀνοήτους) y el alma es como un cedazo porque no puede retener el contenido, esto es, lo que aprende, por su deslealtad y carácter olvidadizo[86].

Mucho más interesante es un pasaje del *Fedón*, en el que Platón utiliza el mensaje religioso de las *teletai* para transponerlo y convertirlo en una defensa de la filosofía:

> Y puede ser que los que instituyeron las *teletai* no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* «yacerá en el fango» pero el que llega purificado y cumplidas las *teletai*, habitará allí con los dioses. Pues en efecto son, como dicen los de las *teletai*, son
>
> muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos.

84 A los que me he referido en § 2.5.
85 Pl. *Ion* 533b (*OF* 973) [T 4], *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25].
86 Pl. *Gorg.* 493a (*OF* 434 II) [T 40]; cf. Casadesús 1997a.

> y éstos, en mi opinión, no son otros que los que han filosofado correctamente[87].

La introducción del pasaje es interesante; si Platón sugiere: «puede ser que los que instituyeron las *teletai* no sean gente inepta», es porque, para él, a primera vista y si se acepta su mensaje literalmente, lo serían. Lo que verdaderamente debía decir el texto órfico conocido por Platón, era que el que no cumpliera los ritos practicados por los profesionales que llamamos orfeotelestas no obtendría los beneficios que éstos le prometían al iniciado en el Más Allá y, en consecuencia, yacería en el fango, mientras que el que, por haber participado de estos ritos, llegara al Hades iniciado y purificado, viviría allí con los dioses. En cuanto al verso citado literalmente, «Muchos los portadores del tirso, pero los bacos, pocos», que nos recuerda inevitablemente el cristiano «muchos son los llamados, pero pocos los elegidos», aludiría, tal como hemos señalado en § 12.11, a que eran muchos los que pretendían iniciarse en los misterios órficos, pero que sólo algunos alcanzaban el estado descrito con el verbo βακχεύω, el verdadero éxtasis y la unión con la divinidad.

Platón no puede aceptar que la mera participación en las *teletai* capacite para habitar con los dioses, una opinión que comparte con él Diógenes el Cínico[88]. La crítica de este último indica que la creencia órfica era que, en efecto, la mera participación en los ritos permitía salvarse. Sin embargo el filósofo ateniense acepta que «los de las *teletai*» pueden tener razón, si su mensaje se entiende como simbólico, como un acertijo (αἴνιγμα). Los bacos, los iniciados órficos que han alcanzado un estado de mayor perfección a través de la ascesis, no son, para Platón, sino los que han filosofado correctamente.

Observamos dos detalles del refinamiento de la transposición platónica en este punto. El primero, es que Platón vuelve a utilizar un participio de perfecto, πεφιλοσοφηκότες, como los que usaban los de las *teletai* (βεβακχευμένος, κεκαθαρμένος, μεμυημένος, τετελεσμένος), pero para definir a los filósofos, dado que para él es la práctica continuada de la filosofía la que produce un estado (el que define el perfecto en griego) que permitirá al filósofo un destino mejor en el Más Allá. El

87 Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
88 Cf. Iulian. *Or.* 7.25 (II 1.88 Rochefort *OF* 435 I) [T 41c].

segundo detalle es que determina el participio con el adverbio «correctamente» (ὀρθῶς), cuyas resonancias órficas son claras[89].

Como siempre, el contexto y los intereses del filósofo son determinantes para su valoración de fenómenos órficos. En el *Fedro* no tiene problemas en aceptar los beneficios de las *teletai*, insertos en una especie de «elogio de la locura» o, por mejor decir, de la μανία[90], pero en cuanto las *teletai* se relacionan con la salvación del alma y la liberación de culpas en contexto político o religioso, Platón esgrime todas sus armas para atacar tales puntos de vista.

12.13. Transposición platónica de modelos órficos

En otras ocasiones, Platón, ya sin hacer referencia a los misterios o al orfismo como tales, se deja influir por el modelo, el vocabulario o las imágenes de las manifestaciones propias de estas manifestaciones religiosas.

Naturalmente es éste un terreno mucho más resbaladizo que aquel por el que hemos estado transitando en este libro, un terreno que requeriría de otra metodología y que podría sin duda dar lugar a otro trabajo, dado que se trata de detalles aquí o allá en la extensa obra del filósofo, en los que se trasluce un origen último inspirado en los misterios[91]. Por ello no puedo sino referirme a algunos trabajos particularmente significativos y apuntar algunas líneas maestras.

Así, ya Cornford a principios del siglo XX apuntó influjos órficos en el mito de la Caverna en la *República* y en el mito del *Político*[92]. Si bien la inspiración iniciática parece en efecto presidir la imaginería, los modelos de ascenso y purificación del primer diálogo y pueden recordar el esquema de los misterios[93], las semejanzas órficas del mito del *Político* me parecen mucho más superficiales y por ello no los he tratado en este libro.

Por su parte, el creador del concepto de «transposición», Diès, pone algunos ejemplos de lo que denomina elementos del «misticismo literario» en los diálogos platónicos, como el Sócrates de la *Apología* que «renueva el juego de oscilación entre la creencia en una muerte total, desprovista de toda conciencia y los 'relatos' (τὰ λεγόμενα) que prometen una vida mejor»[94], o el tercer discurso del *Fedro* en donde el delirio amoroso se eleva al rango de entusiasmo y crea una atmósfera mística como la de los misterios[95] o, también en el mismo diálogo, el viaje supraceleste, pleno de elementos propios de la literatura de descenso a los infiernos, en la que los órficos participaron de un modo muy notable[96], o incluso el tono general del *Fedón*[97]. El autor francés concluye su capítulo seminal señalando cómo Platón le ha dado al misticismo de su tiempo más de lo que ha tomado de él, sustituyendo la iniciación consistente en el paso de pruebas cultuales por la perfección de la vida filosófica, la divinización banal de las laminillas órficas por el esfuerzo de semejanza moral con la divinidad y la deificación por la contemplación cara a cara de la Realidad inteligible[98]. Tras las huellas de Diès marcharon Frutiger, que señala cómo muchos mitos esenciales de Platón siguen la tradición órfico-pitagórica, si bien él les confirió una realidad filosófica superior[99], o Schuhl, que pone de relieve cómo Platón utiliza las experiencias místicas para traducir la experiencia filosófica en el *Banquete* y en el *Fedro*[100]. Sobre estos mismos diálogos presenta Riedweg un completo cuadro de los ecos mistéricos a través del estudio sistemático de la presencia de una terminología característica de los misterios, como ἔλεγχος o κάθαρσις, φέγγος, πομπή o δείματα, para proseguir su análisis con la pervivencia de esta terminología en Filón y en Clemente[101].

89 Cf. Dieterich 1893, 81 n. 2, quien ve en la repetición de ὀρθῶς en Aristoph. *Av.* 690 y 692 una alusión a un término órfico, comparándola con *Nub.* 250, donde el autor se burla de los misterios órficos y reaparece el adverbio. Cf. también Pardini 1993, 61s.

90 Pl. *Phaedr.* 244d (*OF* 575) [T 45]. Sobre μανία, cf. § 12 n. 12.

91 Diès 1927, 444 señala que sólo «una larga y minuciosa comparación ... podría aclarar esta transposición del misticismo en platonismo». He intentado en este libro ofrecer algunos elementos, los más próximos y evidentes, de esta comparación, pero es claro que los más lejanos y menos evidentes requerirían de un esfuerzo diferente.

92 Cornford 1903, cf. González Escudero 2010.

93 Cf. Gaiser 1991.

94 Diès 1927, 441-442, acerca de Pl. *Apol.* 40c-41c.

95 Diès 1927, 444, sobre Pl. *Phaedr.* 244a-249a.

96 Diès 1927, 444s., sobre Pl. *Phaedr.* 247e, 250bc.

97 Diès 1927, 446s.

98 Diès 1927, 448s.

99 Frutiger 1930, especialmente 260, 262, 269.

100 Schuhl 1934, sobre todo, 205 n. 4

101 Riedweg 1987.

En un libro que también sigue las huellas de Diès, Paquet analiza lo que llama la «visión del iniciado»[102]. Partiendo de la idea de que la religión platónica es una religión interior y no simple ritualismo[103], nos presenta a través de numerosos ejemplos la doble actitud del filósofo ante los misterios. Por una parte, condena sin piedad tanto la explotación de los sentimientos religiosos menos recomendables (como la magia o la hechicería) como la pretensión de que las iniciaciones puedan propiciar una vida de injusticia, en la idea de que las vías fáciles de salvación facilitan que el culpable se sustraiga de la justicia divina. Por otra parte, sin embargo, Platón está dispuesto a aceptar, hasta un cierto límite, un fenómeno como el arte adivinatorio[104] o a transponer determinadas experiencias místicas[105] en el *Banquete*, el *Fedro* o la *República*, especialmente en el mito de la Caverna[106].

Por su parte, Brisson analiza la «trastienda» religiosa sobre la que se basa la teoría de la ἀνάμνησις y utiliza materiales que en este libro hemos considerado órficos, pero que el autor se muestra muy reacio a admitir como tales[107], mientras que Calvo Martínez sostiene que Platón, al introducir en la doctrina de la ἀνάμνησις en el *Menón* y en el *Fedro* una serie de materiales mitológicos y religiosos «transpuestos» a otro nivel, en el que la reminiscencia se convierte en el principal vínculo de la relación y referencia del alma con las Ideas, transpone a la ἀνάμνησις la idea de κάθαρσις propia del ámbito religioso[108].

Como puede verse a la vista de este catálogo, apresurado y parcial, hay todo un camino abierto de posibilidades de indagación futura acerca de los sutiles procedimientos platónicos para incorporar elementos tradicionales, debidamente transpuestos, a su rico sistema doctrinal.

102 Paquet 1973, 296-356.
103 Paquet 1973, 298.
104 Paquet 1973, 320ss.
105 Paquet 1973, 322ss.
106 Paquet 1973, 333ss.
107 Brisson 1999. Hay aspectos muy interesantes en la discusión recogida en el libro, especialmente las intervenciones de Calvo Martínez pp. 53-56 en defensa del carácter órfico de los elementos religiosos aducidos por Brisson.
108 Calvo Martínez 1999.

Tercera parte

LA TRANSPOSICIÓN PLATÓNICA

13. MÉTODOS DE LA TRANSPOSICIÓN PLATÓNICA

13.1. La transposición

A lo largo de este libro he reiterado como característico de Platón un procedimiento de adaptación de ideas ajenas, al que, siguiendo un trabajo, ya clásico de Diès[1] he llamado «transposición». Se trata de la manera en que el filósofo cita o alude a pasajes de otros autores, generalmente antiguos y prestigiosos, como apoyo de sus propios postulados, y ejerce sobre tales citas modificaciones más o menos sutiles, bien sea en cuanto a las palabras que usa, bien sea por el contexto en el que las inserta, de manera que transforma también su significado o su intención, especialmente para hacer que se acomoden a sus propias ideas, poniendo de relieve lo que tienen en común y ocultando o transformando lo que las diferencia. De alguna forma, Platón presenta las ideas de los autores que cita como casi platónicas, a fin de apoyar el valor de las que él mismo está exponiendo con el prestigio y/o la antigüedad de sus fuentes. Otras veces, por el contrario, la deformación va en sentido inverso, para mostrar una idea con la que no está de acuerdo a la luz más desfavorable que le es posible.

1 Diès 1927, 432ss., sobre cuyas huellas sigue Frutiger 1930; cf. también Schuhl 1934, 205, n. 4, quien insiste en el hecho de que Platón utiliza las experiencias místicas para traducir la experiencia filosófica, y Paquet 1973.

En este capítulo trataré de profundizar un poco en este recurso de Platón, aunque sin ánimo de ser exhaustivo. Por ello, me limitaré presentar una clasificación de los procedimientos de transposición más comunes usados por el filósofo, acompañados de algunos ejemplos tomados en exclusiva de los casos en que invoca de una u otra forma la tradición órfica para apoyar sus propias ideas.

13.2. La manera de presentar la cita

El primer método de transposición consiste en la propia manera de presentar la cita. En § 1.8 ya he señalado los rasgos esenciales de la manera en que Platón se refiere a las obras atribuidas a Orfeo. Veíamos allí que cuando Platón cita literalmente un pasaje y menciona a Orfeo como su autor, tal pasaje no es relevante para sus propias ideas. De forma que el filósofo no parece considerar que «Orfeo» sea, como tal, un nombre que dé prestigio a sus doctrinas. En cambio, cuando quiere utilizar ideas órficas para apoyar sus propuestas, no las cita como de Orfeo, sino que, o bien apela a su antigüedad, que para los griegos, recordémoslo, significa prestigio[2], y entonces las cita como procedentes de un «antiguo relato» (παλαιὸς λόγος)[3], o bien apela a su carácter sagrado, como si fueran, hablando de un modo algo anacrónico, «reveladas», y las califica como venidas de un relato sagrado (ἱερὸς λόγος)[4] o se refiere a que son obras de «descendientes de dioses»[5]. Ésta última manera de aludir, no obstante, puede estar teñida de ironía y marcar distanciamiento del autor, como la referencia a «los hijos de dioses convertidos en poetas y profetas de los dioses»[6], o a Orfeo y Museo

2 Por ejemplo, también Protágoras en Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7] intenta dar prestigio a la sofística reclamando que es una práctica antigua (τέχνην .. παλαιάν), practicada por hombres antiguos (τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν). Plu. *De esu carn.* 996B (*OF* 318 II) [T 35d] añade peso a su argumentación indicando que hay un relato aún más antiguo que Empédocles (δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος). Para ser conscientes del recelo que las novedades provocan en los griegos baste recordar el sentido que adquiere un verbo como νεωτερίζω que de «innovar» pasa a significar «emplear medidas violentas».
3 παλαιὸς λόγος: Pl. *Leg.* 715e (*OF* 31 III) [T 24], *Phaed.* 70c (*OF* 428 I) [T 26].
4 τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις Pl. *Epist.* 7.335a (*OF* 433 I) [T 27].
5 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21) [T 2].
6 Pl. *Resp.* 366a (*OF* 574) [T 43].

como «hijos de la Luna y de las Musas»[7], cargadas de ironía y que pretenden restar prestigio a los textos de Museo y Orfeo, en tanto que pueden suscitar esperanzas en una salvación fácil.

Platón se apoya también en sacerdotes y sacerdotisas que son capaces de dar razón de lo que se ocupan[8] o en «los de las *teletai*»[9], expresión ésta un tanto ambigua porque, aunque en la cita comprobamos que la doctrina de que se habla es órfica, las *teletai* para los atenienses pueden ser las de Eleusis, rodeadas para ellos de una aureola de prestigio. Algo parecido cabe decir de la referencia al «relato que se cuenta en los círculos secretos»[10]. También menciona Platón una fuente órfica, como procedente de «un sabio», aludiendo a una condición de prestigio, la cualidad de sabio, un concepto también tradicional, aplicado, por ejemplo a los prestigiosos Siete[11].

Por el contrario, un burlón «Museo y su hijo»[12] introduce una referencia al banquete de justos con que los órficos premian a sus iniciados, como si fuera una reunión de borrachos sempiternos[13], cuando pretende presentárnosla como una alternativa bastarda de lo que debe ser la imagen de los justos premiados en el Más Allá, que es, naturalmente, la que él mismo describe.

13.3. Omisión

Entrando ya en el contenido de las citas, el primer procedimiento al que me referiré es uno de los más sencillos, la omisión, que consiste en eliminar de la referencia elementos que estaban en ella, pero que no favorecían la interpretación platónica en apoyo de la cual se traen a colación. Veamos algunos ejemplos.

En la presentación de las generaciones divinas en el *Timeo*[14], Platón se apoya en la teogonía de Orfeo, pero, al parecer, omite la Noche primigenia, porque la noche en el diálogo ocupaba otro lugar y no le

7 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 3].
8 Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25].
9 Pl. *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I) [T 41].
10 Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30].
11 Pl. *Gorg.* 493a (*OF* 430 II) [T 33].
12 Sobre el cual cf. § 1.7.
13 Pl. *Resp.* 363c (*OF* 431 I) [T 36].
14 Pl. *Tim.* 40d (*OF* 21 y 24) [T 19], cf. § 4.2.

venía bien mencionarla en este momento, o despacha con un «y otros» diversos dioses que, como no constituyen un punto importante de su obra, no merecen una mención específica.

En las *Leyes* habla del «dios que tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres»[15]. Pese a que el poema órfico se caracteriza por la reiteración del nombre de Zeus, al que se define con diversos atributos[16], Platón lo sustituye por un más impreciso «el dios», lo que le permite despersonalizar la figura divina y acercarla más a una idea filosófica.

En el *Crátilo* alude al postulado órfico del castigo al que toda alma está sometida con las palabras «el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo»[17], que en un contexto órfico se refieren sin duda a la necesidad de expiar la culpa de los Titanes, los antepasados de los seres humanos. Pero Platón es deliberadamente ambiguo en este punto, porque el mito de los Titanes estaba relacionado en el pensamiento órfico con la necesidad de liberarse de la culpa primigenia por medio del rito y ésta es una idea que le repugna al filósofo, ya que él considera que sólo deben pagarse las culpas que uno mismo ha cometido y, sobre todo, que el rito no puede en modo alguno exonerar por sí mismo al culpable.

13.4. Adición

El procedimiento inverso del anterior es el de la adición. Platón formula de forma resumida la doctrina en la que se basa, pero añade algún detalle, como si perteneciera a la fuente original, casi siempre con intención de racionalizar o moralizar el contenido de su fuente.

En un pasaje de las *Leyes* al que ya me he referido, habla del «dios que tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres»[18]. El poema órfico no presentaba «el fin», sino que decía «Zeus cabeza, Zeus centro». El añadido del fin introduce un elemento nuevo que no estaba en la obra original. Es más, no encontramos en ningún texto órfico implicación alguna de Zeus en la suerte final de los seres humanos. Son

15 Pl. *Leg.* 715e (*OF* 31 III, 32 I) [T 24], cf. § 11.1.
16 Schol. Pl. *Leg.* 715e (317 Greene, *OF* 31 IV) [T 24a].
17 Pl. *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32], cf. §§ 7 y 8.5.
18 Pl. *Leg.* 715e (*OF* 31 III, 32 I) [T 24], cf. § 11.1.

Dioniso y Perséfone los dioses que tienen que ver con esta cuestión crucial[19]. Pero Platón no quiere sustraerle a Zeus capacidades y protagonismo en esta importante etapa.

En el *Menón*, tras exponer la teoría de la transmigración, añade que por ello es necesario «pasar la vida de la manera más santa posible», afirmación de su cosecha, que es coherente con el cuadro, pero que parece que no procede de los órficos[20].

El procedimiento puede ser muy sutil; como añadir apenas un par de palabras, que subvierten todo el sentido del conjunto. Así, en la *Carta* VII invoca los «relatos antiguos y sagrados» para señalar que «el alma es inmortal y paga terribles castigos cuando una se separa del cuerpo», pero añade «sufre juicios», aludiendo a los jueces infernales, conocidos también por Píndaro, pero que no están presentes en el universo de las laminillas[21]. O en la *República*, cuando critica la embriaguez sempiterna que «Museo y su hijo» ofrecen en el Más Allá a los justos (elude cuidadosamente decir «los iniciados»), la define como «recompensa de la virtud» (ἀρετῆς μισθός), trayendo a colación un concepto como el de ἀρετή que es, que sepamos, ajeno a los órficos.

Un último ejemplo podría ser un pasaje del *Fedón* en que Sócrates manifiesta su esperanza sobre su destino en el Más Allá, aduciendo la idea «antigua» sobre la posibilidad de destinos mejores y peores:

> Sino que estoy muy esperanzado de que para los muertos hay algo y, como se dice de antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos[22].

La última frase introduce en la creencia antigua un componente moral como diferenciador del destino mejor o peor, que sabemos que no formaba parte de la doctrina que se aduce.

13.5. Modificación

Llamo «modificación» al cambio de algún término en la mención de la fuente que provoca una profunda alteración del sentido originario.

19 Cf. sobre todo la Laminilla de Pelinna (*OF* 485) [T 36b] y dos de Turios (*OF* 489-490) [T 53a], así como Pind. fr. 133 Maehl. = 65 Cannatà Fera [T 25].
20 Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25], cf. § 6.1.
21 Pl. *Epist.* 7.335a (*OF* 433 I) [T 27].
22 Pl. *Phaed.* 63c [T 52].

Uno de los casos más significativos que hemos analizado es la referencia a la situación del alma durante su estancia en el cuerpo. Los órficos utilizaron una formulación drástica, σῶμα, σῆμα «el cuerpo, una sepultura»[23], sin embargo, en el mismo pasaje del *Crátilo* en que recoge la cita, Platón añade:

> Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión.

La «sepultura» se ha convertido en «a semejanza de una prisión». También en el *Fedón* al hacer referencia a la misma doctrina, nos dice:

> Pues bien, el relato que se cuenta en los círculos secretos sobre eso, que estamos bajo custodia los hombres[24].

De modo que la «prisión» es ya simplemente una «custodia». En § 7.8 he analizado las razones y las implicaciones de esta transposición.

13.6. Recontextualización

Un cuarto procedimiento es contextualizar la referencia en un ámbito nuevo, dando la impresión de que éste también formaba parte del conjunto antiguo. Es el caso del pasaje del *Menón* citado, en el que Sócrates se refiere a la doctrina de «varones y mujeres entendidos en asuntos divinos» que «afirman que el alma ... es inmortal y que unas veces llega a un término –al que llaman morir– y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca»[25]. El pasaje va precedido por la respuesta de Sócrates a la pregunta de Menón acerca de cómo es posible buscar lo que se ignora qué es, y va seguido de la consecuencia:

> Así pues, el alma, en tanto que es inmortal y ha nacido muchas veces y visto todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no es de extrañar que recuerde etc.

23 Y así lo recoge el propio Platón en *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32] y en *Gorg.* 493a (*OF* 430 II) [T 33].
24 Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30].
25 Pl. *Men.* 81a (*OF* 424) [T 25].

Así pues, Sócrates contextualiza la teoría órfica de la transmigración en el marco de la argumentación en favor de la teoría del conocimiento como recuerdo, dando así la impresión de que la ἀνάμνησις es una consecuencia lógica de la doctrina órfica o, incluso, de que formaba parte de ella.

13.7. Interpretación de enigmas

El quinto procedimiento de transposición al que llamo «interpretación de enigmas» consiste en una forma de exégesis literaria que parte de la base de atribuir a ciertos textos la condición de αἴνιγμα, «enigma, acertijo». Tales textos, en su mayoría, religiosos, no significarían lo que parecen significar, sino que poseerían un segundo significado, simbólico, deliberadamente oculto, accesible sólo para quienes poseen las claves de su interpretación, esto es, los iniciados. Se supone que el autor αἰνίττεται, «habla en enigmas» o «en forma de acertijo», y que el intérprete posee las claves correctas para entender lo que dice. Encontramos una afirmación muy semejante en el *Papiro de Derveni* y en Platón. Mientras que el comentarista del papiro asevera:

> Y es que la poesía es algo extraño y como un acertijo para la gente[26],

Sócrates en el segundo *Alcibíades*, tras una cita del *Margites*, precisa que el poeta

> como casi todos los demás, habla en enigmas. Pues toda la poesía es por naturaleza enigmática y no para que la comprenda cualquiera[27].

Está claro que tal coincidencia no debe achacarse a un influjo de los órficos sobre Platón, sino más bien al hecho de que ambos aluden a una forma de exégesis que resultaba común en la época[28]. Igual que el comentarista de Derveni dice reiteradas veces que Orfeo «habla enigmáticamente» porque quiere decir otra cosa que la que dice, Protágoras en el diálogo que lleva su nombre, sugiere que el tracio habría sido un antecesor de la sofística que «disfrazó» su verdadero pensamiento[29].

26 *P.Derv.* col. VII 4-5.
27 Pl. *Alcib.* 2.147b.
28 Cf. para una visión general de la cuestión: Lévêque 1959, Pépin ²1976 y Struck 2004; en el *P. Derv.*: Laks 1997 y Most 1997; en Platón: Bernabé 1999b.
29 Pl. *Prot.* 316d (*OF* 549 I) [T 7].

Platón también atribuye a los órficos un propósito «enigmático» en un pasaje del *Fedón*:

> Pues bien, el relato que se cuenta en los círculos secretos sobre eso, que estamos bajo custodia los hombres y uno mismo no debe liberarse ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever[30].

El filósofo no sólo ha transpuesto la teoría órfica del texto originario según la cual el cuerpo es una sepultura y la ha sustituido por la más suave del cuerpo como cárcel, sino que llega aún más allá y afirma que no está en la cárcel, sino bajo custodia[31]. Probablemente, gran parte de los problemas suscitados por la interpretación de φρουρά se derivan de esta misma circunstancia: de que es el resultado de una transposición. Pero Platón llega aún más allá, porque entiende que tal afirmación (que ya ha sido transpuesta por él) debe aún ser analizada a través de una operación difícil, que obliga a «ver a través» del texto (διιδεῖν), apartar la hojarasca mítica y literaria del verso engañoso para hallar detrás el mensaje auténtico, la gran verdad. Y así, Sócrates introduce acto seguido una explicación (con el mismo sutil «me parece» que encontramos en otros pasajes[32]) en que atribuye a tales «escritos secretos» una idea de la providencia divina que es lisa y llanamente platónica, y no órfica, como cree Alderink[33]:

> No obstante, a mí por lo menos, me parece, Cebes que lo que dice (y bien) es esto: que los dioses son quienes cuidan de nosotros y que nosotros, los hombres, somos una posesión de los dioses.

En otro pasaje del mismo diálogo, que se ha examinado en § 12.12, Sócrates intenta salvar el mensaje de «los de las *teletai*» mediante el expediente de que «hablan en enigmas», base sobre la cual puede interpretar que los iniciados son en realidad los que filosofan correctamente. El texto religioso en su literalidad sostiene algo inaceptable para

30 Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30]
31 Cf. § 7.8.
32 El que acabamos de citar, Pl. *Phaed.* 62b (*OF* 429 I) [T 30], *Crat.* 400c (*OF* 430 I) [T 32], o 397e ss., estudiado en § 7.6.
33 Alderink 1981, 63, quien no advierte que el διιδεῖν del pasaje anterior y la presencia de «me parece» desvirtúan toda su interpretación del texto, ya que indican paladinamente que Sócrates está «entreviendo», es decir, reinterpretando el texto para dar su propia opinión.

Platón, la idea de que es el cumplimiento de meros ritos lo que decide la suerte de las almas en el Más Allá. Pero las palabras de Orfeo son palabras religiosas y antiguas, presuntamente reveladas por los dioses, de forma que deben ser ciertas de alguna manera, aunque no lo parezcan. Percibimos un cierto toque de ironía en ese «puede que no sean gente inepta», que pone de manifiesto que a Platón le parece que lo son, mientras que no se demuestre lo contrario. El resultado de este principio es que el filosofo interpreta que «iniciado» quiere decir «quien filosofa correctamente», y de este modo consigue que el texto religioso proclame una verdad asumible por él.

La imagen del alma encerrada en una prisión se prolonga en el *Fedón*, pero ahora recibe una exégesis nueva:

> El alma de éstos (de los amantes del saber), cuando la filosofía se hace cargo de ella, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo y obligada a examinar la realidad a través de éste como de una prisión ... advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo[34].

El aprisionamiento del alma en el cuerpo es, una vez más, reinterpretado, siendo ahora el deseo lo que encadena al alma.

13.8. Etimología

Otra manera de interpretar los textos en un determinado sentido, conveniente para los propósitos de quien los cita, es la etimología. También encontramos este recurso en el *Papiro de Derveni*, e incluso mucho antes, ya que lo hallamos en los poetas más antiguos, desde Homero, si bien los órficos usan de él de un modo particular[35].

Conviene decir alguna palabra sobre la etimología, dado que para los antiguos tiene un sentido muy diferente del que tiene para nosotros. Y lo haré ejemplificando sobre todo con una planteada por los órficos y corregida por Platón, a la que he dedicado ya mucha atención[36], la de σῶμα «cuerpo».

Está claro que se trata de un procedimiento que Platón no considera demasido fiable y él mismo lo indica en alguna ocasión. Así, después de

34 Pl. *Phaed.* 82e [T 49].
35 Bernabé 1992a; 1999c; Morand 2010.
36 § 7.

la trabajosa discusión lingüística del *Crátilo*, casi al final del diálogo, Sócrates manifiesta profundas dudas sobre todo lo que se ha discutido:

> Pues bien, Crátilo, quizá las cosas sean así, quizá no, de modo que debes examinarlo con valentía y bien y no aceptarlo fácilmente –pues aún eres joven y tienes edad para ello– y, una vez examinado, cuéntamelo también a mí, si lo descubres[37].

Sin embargo, no podemos pasar al otro extremo, la idea de considerar que para Platón la etimología es un puro juego[38]. Es sabido que para los antiguos, las palabras tienen un sentido verdadero (ἔτυμος) que sólo se pone de relieve remitiéndose a otra u otras palabras similares. Lo que se busca en una etimología, en el ἔτυμος λόγος de una palabra, no es una fundamentación diacrónica, como la que persiguen las etimologías actuales, sino sincrónica. Se trata de explicar una palabra a través de otra u otras del mismo estado de lengua, que se le parecen formalmente y cuyo sentido puede explicar el de la primera. Para la etimología antigua lo más importante es la relación semántica, mientras que la formal es sólo subsidiaria. Se pretende que los resultados de la etimología propuesta satisfagan, por un lado, intereses literarios, al haber hallado entre dos términos una relación similar a la que puede hallarse por medio de otros recursos literarios, como la comparación o la metáfora, y por otro, satisfagan intereses filosóficos, al convertirse en una determinada forma de explicación de la realidad. El hallazgo de un vínculo formal entre dos palabras de pronunciación parecida supone que existe asimismo un correlativo vínculo conceptual entre las realidades designadas por aquéllas. Así, Platón parece aludir a una etimología órfica en un pasaje de la *República* en el que nos dice:

> Nos presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, con arreglo a los cuales organizan sus ritos, convenciendo, no sólo a particulares sino incluso a ciudades de que es posible la liberación y la purificación de las injusticias, tanto en vida como una vez muertos (τελευτήσασιν), por medio de sacrificios y juegos divertidos, a los que, claro está, llaman τελετάς[39].

37 Pl. *Crat.* 440d [T 59], cf. Casadesús 2000.

38 Advertencia que ya hacía Boyancé 1941, 142, y repite Ferwerda 1985, 268, con bibliografía de la historia de las interpretaciones etimológicas de Platón, si bien no todos los autores modernos la tienen presente.

39 Pl. *Resp.* 364e (*OF* 573 I) [T 44].

Por este procedimiento de etimologizar se crea, además, una pregnancia de sentidos: al relacionar la palabra *teletai*, con la que significa «estar muerto», se genera la convicción de que las *teletai* son de alguna manera un trasunto, una representación, un ensayo de la muerte real.

Por otra parte, en la etimología órfica de la palabra para el «cuerpo», si se afirma que σῶμα es σῆμα, el mero hecho de poner en relación las dos palabras dota a σῶμα de una serie de sentidos nuevos que se convierten en una explicación no lingüística, sino conceptual, del término. Lo que trasluce una etimología es una determinada concepción del mundo y de las relaciones de las cosas que en él hay. Al comparar la palabra para el «cuerpo» con la palabra para la «sepultura», los órficos expresan concentradamente toda una constelación de creencias. El alma está en este mundo en tránsito. Su verdadera vida es otra, que precede a su estancia en el cuerpo y que pervive tras su separación del cuerpo, a la muerte de éste. La reencarnación es una forma de expiación por antiguos pecados. De ahí que el alma esté como muerta, ya que sólo vive su verdadera vida separada del cuerpo. La similitud de las palabras trasluce por tanto una clave para explicar la situación del ser humano en el mundo.

La propuesta de una nueva etimología por parte de Platón supone algo más que una explicación lingüística alternativa: supone nada menos que la expresión de una nueva forma de concebir la relación del alma con el cuerpo. Platón acepta de las concepciones religiosas de los órficos la separación de alma y cuerpo (σῶμα / ψυχή), el carácter transitorio de la habitación corporal del alma, consecuencia de la necesidad de expiar una culpa antecedente[40], aunque opera una primera transposición según la cual el cuerpo no es tanto una sepultura, cuando una prisión del alma o, más allá, el lugar donde el alma está bajo custodia. Pero reivindica además una nueva interpretación del papel del cuerpo y lo hace corrigiendo a los órficos en su propio terreno, el de los juegos etimológicos. Sin alterar las bases ideológicas de los propios órficos, relega la etimología σῆμα (o, más precisamente, lo que ésta representa) y prefiere como motivación principal de la palabra otra, σώιζει, que, según él, explica la condición del cuerpo mejor de lo que lo hace la identificación con σῆμα.

Platón manifiesta que la interpretación es suya (δοκοῦσι), pero supone que, aunque los órficos no la propusieron, probablemente la

40 En el sentido de Bianchi 1966, cf. § 8.6.

tuvieron presente. Lo mismo hace, pero citando a Hesíodo, en la otra etimología del *Crátilo* que he recogido[41]. Asegura la validez de la propuesta sobre criterios formales, porque no se precisa tocar ni una letra de la palabra, ya que supone que σῶμα es, en términos modernos, el nombre de acción en -μα de σώιζω, esto es, «conservación», «salvamento».

Pero la etimología afecta a cuestiones más profundas, ya que se pone al servicio de intereses filosóficos, mantener las opiniones órficas sobre la expiación del alma en el cuerpo, cambiando su concepto del cuerpo como sepultura en una nueva interpretación como habitáculo, custodio, protector, del tránsito del alma por este mundo.

También recurre Platón a la etimología, no del todo en serio, y atribuyéndosela a un siciliano o un italiota en un pasaje del *Gorgias*[42], para reinterpretar la ingenua visión escatológica órfica según la cual los no iniciados yacen en el barro o llevan agua en un cedazo agujereado a una tinaja agujereada, de forma que la iniciación (μύησις) sea sustituida por un procedimiento no ritual, sino racional, la νόησις. En el pasaje el análisis etimológico se une al alegórico, cuando el filósofo afirma que el cedazo es la imagen de quien no retiene nada por desconfianza y olvido.

13.9. Mitología

Sin duda el procedimiento de transposición más radical al que ahora sólo puedo aludir[43] es el de convertirse él mismo en μυθολόγος para elaborar mitos que contienen en sí elementos reconocibles como órficos, pero que son manipulados libremente para hacerlos asumibles por su sistema filosófico y por sus exigencias morales. Para los órficos, el mito es historia revelada, real, objeto de creencia, y explica directamente la situación que fundamenta. Pese a todo, es claro que en determinado momento una serie de autores (*in primis*, el comentarista de Derveni) siente la necesidad de interpretar el texto mítico para encontrarle un sentido nuevo. Por su parte, Platón desarrolla mitos *ad hoc* para transmitir ideas. Es un modelo de explicación para aquellas verdades a las que no llega la dialéctica. Del uso del método alegórico para interpretar mitos a la luz de teorías más modernas (que hallamos, por ejemplo, en el *Papiro de Derveni*) el filósofo pasa a lo contrario, a alegorizar una idea en forma mítica. Platón mismo sabe de sobra que el mito al que recurre es un instrumento *ex eventu*, imperfecto, al que se recurre como modelo narrativo simplificado de una verdad más compleja. Y así en el *Fedro* admite que el mito no expresa la realidad, sino sólo a qué se parece ésta:

> Acerca de su idea (*sc.* la de la inmortalidad del alma) hay que decir lo siguiente: cómo es (*sc.* el alma) necesitaría una explicación larga en todo y por todo divina y prolongada, pero a qué se parece, una humana y más breve[44].

Por otra parte, en el *Fedón* reconoce que la narración de mito escatológico que acaba de hacer «no le conviene a un hombre sensato», pero considera adecuado «correr el riesgo, ... pues es un hermoso riesgo»[45].

13.10. Balance

A través de este rápido recorrido hemos tenido ocasión de ver o, al menos, de entrever, la riqueza de los recursos de que Platón puede hacer uso para transponer un mensaje antiguo y hacerlo pasar como coincidente con sus propias ideas, recursos variados para aproximar posturas separadas a veces por abismos, para enriquecer un mensaje antiguo cuyo contenido era notoriamente insatisfactorio con aportes nuevos que lo magnifican y que, a veces, exploran posibilidades en la misma línea, que no habían sido advertidas por quienes lo emitieron. Platón muestra un peculiar sentido de la tradición como de una cantera de la que pueden extraerse materiales útiles para convertirlos en nuevas estructuras, en grandes obras en las que apenas los reconocemos, pero al mismo tiempo declara su intención de situarse en la línea de esa misma tradición, de erigirse en colaborador en la creación de un antiguo mensaje, de no pretender que lo que nos dice es totalmente

41 Pl. *Crat.* 397e ss., cf. § 7.6.
42 Pl. *Gorg.* 493a (*OF* 434 II) [T 40].
43 Cf. § 9.

44 Pl. *Phaedr.* 246a.
45 Pl. *Phaed.* 114d.

nuevo. Es una actitud muy griega: admirar la tradición, considerarla valiosa y fundamental, de forma que cuanto se aporte de nuevo deba situarse harmoniosamente en esa tradición y no pretender romperla o negarla, aunque se llegue a resultados muy lejanos de los originarios.

Además, Platón se nos muestra en ello, no sólo como un pensador monumental, sino como un prodigioso autor literario, que conoce los recursos de la poesía y de la retórica y que los maneja con tanta habilidad como brillantez.

Cuarta parte

SÍNTESIS

14. ACTITUDES DE PLATÓN FRENTE AL ORFISMO

14.1. Introducción

En este capítulo recapitularé las líneas esenciales de cuanto se ha dicho, articulándolas en torno a los dos polos que se expresan en el título del libro, esto es, Platón y el orfismo. Para ello, iré desglosando en diversos apartados, por una parte, lo que sabemos del orfismo de la época de Platón, y por otra, la actitud del filósofo frente a cada uno de tales apartados. No volveré a remitir ni a la bibliografía ni a los textos pertinentes que se han presentado anteriormente en el curso de la argumentación. Sí haré referencia, en cambio, a los capítulos correspondientes de este libro donde se tratan.

Por otra parte, introduciré algunas consideraciones nuevas sobre la recepción del orfismo antes y después del filósofo, a fin de situarlo en el lugar que ocupa en la historia, y presentaré, al hilo de estas consideraciones, alguna bibliografía adicional pertinente.

14.2. El personaje de Orfeo

Los rasgos míticos del personaje de Orfeo en época de Platón (§ 1) son los que le son más propios en todas las demás épocas: se le consideraba como un personaje muy antiguo, tracio, hijo de Eagro y de una Musa (Calíope, aunque Platón no da su nombre), si bien una tradición alternativa lo hacía hijo del propio Apolo, citaredo de excepcionales

cualidades musicales, capaz de embelesar con su canto a seres humanos, animales, árboles o incluso a los dioses. Se le consideraba asimismo descubridor, participante en la expedición de los Argonautas y autor de un crecido número de obras literarias (sobre todo, himnos, teogonías y otros poemas en los que se daba especial relevancia al origen y destino del alma), que estaban a la cabeza de una tradición poética y que eran comentadas por seguidores de diverso tipo. Se contaba, probablemente en un poema en forma autobiográfica, la historia de su descenso al Hades en busca de su esposa innominada, que acababa en fracaso; no parece que debamos aceptar que en época de Platón circulara una versión del mito de Orfeo con «final feliz». Se le atribuía la fundación de *teletai* y se contaba que había muerto a manos de mujeres, si bien las distintas fuentes variaban en las motivaciones de este terrible final. Se le relacionaba con Museo, otro poeta mítico, autor de oráculos, pero también de poesía relacionada con las *teletai*, que parecía ser una especie de *alter ego* suyo ateniense.

La visión que Platón ofrece de Orfeo es, en general, bastante negativa, con escasas excepciones, como una cita positiva en la *Apología*. Pone en entredicho su descendencia de una Musa con un irónico «según dicen», no hace alusión alguna a su condición de argonauta, no especifica cuál es su aportación al progreso, afirma que el embeleso que provocaba era engañoso, como el de los sofistas, de los que lo considera antecesor y arquetipo; lo presenta como un citaredo cobarde, porque no quiso morir para reunirse con su esposa difunta, e inventa una versión de su leyenda, según la cual recibe de los dioses el castigo merecido de que le entreguen una falsa imagen de ella. Habla de su ignominiosa muerte a manos de mujeres y lo incluye como personaje en el Mito de Er, como un guiño literario de su condición de autor de escatologías y competidor del propio Er (§ 9.4), si bien el papel que le atribuye no es muy decoroso, lleno de rencor y reencarnado en cisne para no nacer de nuevo de mujer.

Al filósofo le disgusta la condición de poeta de Orfeo y muchos rasgos de la literatura que se le atribuye, en tanto que se trata de un competidor en la παιδεία, con una propuesta que le parece espuria. Sus libros, como los de Museo, son un ὅμαδος, un batiburrillo confuso, sus *teletai* son poco serias para él. Lo que le interesa de las obras órficas es su antigüedad o su carácter sagrado y por ello evita mencionar como de Orfeo los pasajes que le resultan más útiles para la construcción de su propio sistema, atribuyéndolos a «relatos antiguos y/o sagrados» o

expresiones semejantes. Y siempre que hace uso de pasajes literarios de la tradición órfica es para reinterpretarlos, para transponerlos y hacerles significar otra cosa o mucho más de lo que significaban.

14.3. Seguidores de Orfeo

Platón, como otras fuentes de su época, nos revela que había diversas maneras de seguir las huellas de Orfeo (§ 2). En primer lugar, había poetas que seguían los moldes poéticos de sus producciones literarias, como las relacionadas con las *teletai* o los oráculos y parece que también debían de celebrarse recitaciones rapsódicas de poemas órficos, aunque da la impresión de que la transmisión de este tipo de poesía se producía mayoritariamente a través de textos escritos.

Otros podían practicar un modo de vida basado en sus enseñanzas, la llamada «vida órfica», que comportaba tabúes como la abstención de comer carne y el uso de sacrificios no sangrientos, así como el apartamiento de los seres poseedores de alma. Este tipo de personas parece haber sido confundido en Atenas con los pitagóricos.

Por otra parte, había profesionales de la celebración de los ritos, adivinos e iniciadores, a los que solemos llamar «orfeotelestas», aunque al parecer los propios órficos los llamaban «magos». Carecían de iglesia y de jerarquía, y su autoridad se basaba en la posesión de textos órficos, escritos para utilizarlos en sus rituales, y dependía de que tuvieran éxito y el público los aceptara. Sus actividades eran diversas. Celebraban unos ritos, llamados *teletai*, que pretendían liberar de de toda clase de culpas pasadas, conferir tranquilidad de ánimo y asegurar una vida mejor en este mundo y en el Más Allá, donde los celebrantes de los ritos aspiraban a encontrar un destino privilegiado. En las *teletai* ofrecían sacrificios incruentos, elevaban súplicas a los dioses y recurrían también a ensalmos y prácticas mágicas, para alejar a las Erinis y otros seres infernales que aterraban a los creyentes, para que éstos encontraran expedito el camino al Más Allá. También practicaban la adivinación y la interpretación de los sueños. Podían celebrarlas para ciudades enteras, lo que indica que no eran cultos clandestinos. Los magos-orfeotelestas componían, a lo que parece, un tipo pintoresco, siempre entre libros y acompañados de instrumentos musicales, como el timbal, para facilitar el éxtasis místico; pobres, sucios, desaseados y despreciados, tanto por el *establishment*, como por los filósofos, aunque podían tener predicamento entre algunas per-

sonas acomodadas. Sus detractores solían llamarlos «pedigüeños» o «adivinos», incluso «hechiceros». Bien es cierto que sus actividades coincidían, rozaban o eran susceptibles de ser confundidas por los observadores externos con las de una amplia serie de personajes milagreros, adivinos, hechiceros y embaucadores de diverso tipo, lo que desprestigiaba a estos profesionales ante gran parte de la sociedad de su época, a diferencia de los celebrantes de las *teletai* de Eleusis, que gozaron siempre de un reconocido prestigio.

Por último, había una serie de personas que pretendían explicar el sentido más profundo de los textos. Practicaban sobre ellos análisis bien literarios, bien de contenido, desde la perspectiva del historiador de las religiones, como Eudemo, bien religiosos e incluso filosóficos, aplicando métodos de interpretación etimológicos o alegóricos, para darle nuevos sentidos a los mensajes antiguos. El propio Platón recurre ocasionalmente a esos métodos.

Platón ofrece una valoración bastante positiva de unos practicantes de la vida órfica que sitúa en un pasado remoto e idealizado. En ese pasado prestigioso se situarían también los poemas antiguos y sagrados, los παλαιοὶ / ἱεροὶ λόγοι. En cuanto a los seguidores de Orfeo de su tiempo, acepta con cierta tolerancia a los seguidores literarios legítimamente inspirados, así como a los exegetas que saben dar cuenta del mensaje poético que comunican. Acepta a los primeros, en tanto que son inspirados por la divinidad y, por ende, respetables; a los segundos, porque le brindan un método de trabajo que consiste en filtrar los aspectos más positivos de los textos y los ritos órficos y utilizar así el mensaje renovado, bien para argumentar contra «modernos» descreídos como Calicles, bien para asimilar los antiguos contenidos a sus propias doctrinas.

En cambio, concentra todas sus críticas sobre los diversos tipos de iniciadores o practicantes religiosos que parecen tomar el mensaje de Orfeo en su sentido más literal, y así, los describe del modo más negativo, como pedigüeños y embaucadores o como una especie de versión degenerada de los sofistas, tan perniciosos para la sociedad como ellos, ya que portan un mensaje inmoral y que contribuye a la desintegración de la sociedad. Platón es consciente de que la efectividad disuasoria que podía tener una escatología que describe terribles castigos en el Más Allá para que los ciudadanos se comporten adecuadamente por temor a sufrirlos y que él considera primordial en sus propuestas políticas, se pierde si un rito ridículo puede liberar a quien lo celebra de cualquier

clase de culpa. El filósofo mete así en un mismo saco a iniciadores órficos, hechiceros, adivinos y otros embaucadores, cuyo mayor delito para él es que hacen creer que pueden doblegar la voluntad de los dioses a su antojo.

14.4. La literatura órfica

De nuevo el testimonio de Platón coincide con el de autores de su época y otros más antiguos, como Eurípides, en que circulaba por Atenas una variada serie de poemas atribuidos a Orfeo, de temas muy variados y que no estaban demasiado bien vistos por la sociedad de su tiempo (§ 3). Se trata, en todo caso, de literatura escrita, de libros (βίβλοι). Se documentan obras de los siguientes tipos[1]:

a) Teogonías, construidas sobre el modelo hesiódico, con innovaciones temáticas, referidas al origen del cosmos y de los dioses y a la lucha por el poder divino. De algunas de estas obras nos han llegado fragmentos literales, como es el caso de la teogonía del *Papiro de Derveni*.

b) Pequeños poemas de tipo cosmológico, compuestos por pitagóricos, en que se comparaba la forma del mundo con objetos cotidianos.

c) Κατάβασις, poemas de descenso a los infiernos, protagonizados por Orfeo o por Heracles.

d) Un tipo de literatura escatológica, que pudo haber tomado la forma de una κατάβασις o de un *hieros logos* de ritos iniciáticos y/o funerarios, que se refleja en las llamadas laminillas órficas.

e) Obras sobre origen y destino del alma, cuyo formato preciso ignoramos.

f) Poemas de carácter ritual, que acompañarían bien las *teletai,* bien ritos concretos como las entronizaciones (θρονισμοί).

g) Ensalmos y literatura de carácter mágico.

A las obras anteriores, atribuidas a Orfeo, deberíamos añadir otras de exégesis y comentario de los poemas o de los rituales, compuestas por seguidores del mítico líder religioso y de las que sería un ejemplo el *Papiro de Derveni.*

1 Es obvio que no se trata de compartimentos estancos, y así, por ejemplo, las teogonías podrían hacer también referencia al origen y destino del alma, tema que también podría aparecer en una καάβασις, mientras que ciertos *hieroi logoi* u otros poemas acompañarían la celebración de *teletai*.

No valoro en este punto las actitudes de Platón hacia estas obras, porque el filósofo no actúa como un crítico literario, sino que sus opiniones se dirigen predominantemente hacia sus contenidos, razón por la cual es preferible examinarlas más adelante, en el contexto de la historia de la recepción de las obras órficas (§ 14.10).

14.5. Contenidos de la doctrina órfica: visión general

Se atribuía a Orfeo una variada serie de creencias que configuraban un sistema no del todo coherente, por razones a las que luego aludiré. Se pueden trazar, sin embargo, algunas líneas que configurarían lo que podríamos llamar «corriente central de lo órfico» (§ 3).

Podemos definir el orfismo, de una manera sumaria, como una corriente de la religión griega, una variante dentro del ámbito más amplio del dionisismo, que acepta una serie de componentes pitagóricos y que tiene muchos puntos en común con el ámbito eleusinio y con otras religiones mistéricas. Los órficos desarrollaron una literatura que se interesaba sobre todo por una narración peculiar sobre los orígenes del mundo y de los dioses (narración que admitió variantes a lo largo del tiempo), que continuaba el paradigma hesiódico, pero añadía a los reinados narrados por el poeta de Ascra uno más, el de Dioniso, en el que se producía un evento primordial, el desmembramiento y devoración del dios por parte de los Titanes y la posterior fulminación de éstos por parte de Zeus, dando así origen, a partir de su sangre y sus cenizas, a la raza de los hombres «actuales»[2] (§ 8). En estrecha relación con esta antropogonía y a través de la transmisión de conocimiento que se producía en la *telete*, se desarrolló una doctrina religiosa basada en el principio de que el alma humana es inmortal, pero se encontraba manchada por un pecado antecedente, el de los Titanes, perversos antepasados del género humano. De ahí que el alma debiera sufrir una expiación que excedía los límites de una vida humana, y que consistía en pasar por un largo ciclo de transmigraciones hasta que Perséfone aceptara la expiación y permitiera que el alma culpable se liberara del círculo de reencarnaciones. El alma, liberada,

2 En las *Rapsodias* se habla de otras dos razas, la de oro, en época de Fanes, y la cronia, en época de Crono, cf. *OF* 159-160 y 216-218.

llevaba entonces una vida feliz en el Hades, en un perpetuo banquete de justos.

Los órficos consideraban que era posible acelerar el proceso, de forma que llegaran antes a ese destino mejor en el otro mundo las almas de aquellos que mantuvieran una determinada forma de vida guiada por una pureza ritual, de la que eran condicionantes necesarios la iniciación, el vegetarianismo, la abstención de tocar nada procedente de un animal muerto (lana, por ejemplo) y la entrada en éxtasis, probablemente con ayuda del vino. Las laminillas órficas ofrecen testimonios claros de este cuadro en el que la pureza es un elemento indispensable y en el que tienen un valor particular actuaciones rituales, como la iniciación, en la que se accedería al conocimiento de ciertas fórmulas o contraseñas para sortear los obstáculos vigilados por guardianes del Más Allá. Hay algunos testimonios que sugieren que el orfismo toca en una medida que desconocemos, con un tema que se halla en Hesíodo y en Esquilo: el de la Justicia personificada (Δίκη) como vigilante de las acciones humanas, de las que toma nota e informa a Zeus, para que éste dé luego a cada uno lo que se merece (§ 10).

No obstante, no se trata de un sistema de creencias totalmente homogéneo. El comentarista del *Papiro de Derveni* nos presenta una cierta disociación entre formas de orfismo externas, interesadas y ramplonas y otras elevadas, filosóficas, las que él mismo practica, que se basaban en una reinterpretación de los textos en busca de un nivel de contenido superior. En este mismo grupo debemos incluir los textos, probablemente pitagóricos, de análisis etimológico-alegórico, conocidos por Platón, cuya presencia hemos detectado en algunas menciones de sus diálogos. También un escolio de la *República* se refiere a «ensalmos, conjuros de atadura, purificatorios, propiciatorios y semejantes», manifestaciones de subliteratura milagrera, muy relacionada con la pura magia. Y antes, Eurípides hablaba de «ensalmos» de Orfeo. Esta situación debió de mantenerse durante mucho tiempo, ya que aún el patriarca Atanasio (comienzos del s. IV d.C.) conocía a «una vieja que por veinte óbolos o un vaso de vino le larga a uno un encantamiento de Orfeo». Tenemos bastantes testimonios de una literatura órfica, de ensalmos y liberaciones y de una alta literatura, que produjo poemas de gran calidad poética. Pero también ésta última era, a su vez, susceptible de un uso espurio en manos de charlatanes y asimismo estaba sujeta a que se la considerara deleznable o como la revelación de un contenido profundo. Imaginemos pues, toda una variada gama de situaciones posibles.

Hay, además, motivos para creen que existían diversos grados de profundización en las experiencias religiosas, y que diversos tipos de practicantes se consideraban transmisores de la poesía de Orfeo, desde las aproximaciones más externas e incluso corruptas, practicadas por «pedigüeños y adivinos» (ἀγύρται καὶ μάντεις) o el ejercicio de la magia más mercantilista, hasta sus manifestaciones más profundas e interiorizadas, sean espirituales o de carácter intelectual y filosófico.

Todo ello no debe extrañarnos. Pensemos en que aún hoy día, dentro del ámbito de la religión cristiana, manifestaciones de la religiosidad popular como jaculatorias, escapularios y aguas que curan milagrosamente coexisten con la más compleja y elevada teología.

Se ha dicho que hay dos orfismos, uno «serio» y respetado por Platón, otro más frívolo, propio de milagreros y charlatanes. Otros, más radicales, creen que lo que practican los orfeotelestas no tiene nada que ver con el «verdadero» orfismo o, más bien, que hay dos formas de interpretar esta manera de entender la religión, una sincera y otra bastarda. A la luz de lo que hemos visto no sería absurdo pensar que las situaciones que podrían producirse en la práctica en Grecia y, más concretamente, en la Atenas de época clásica, podrían ser mucho más diversas, desde formas de ascetismo y mística profundamente sentidas a otras claramente envilecidas y mercenarias para aprovecharse de la credulidad, el miedo y las esperanzas de los demás.

Aun cabe citar a los eruditos que se interesaban en la religión como objeto de estudio, como Epígenes, autor de un comentario de las obras órficas conocido por Clemente de Alejandría, o como Eudemo, así como a los filósofos, que trataban de hallar tras el mensaje literal un código secreto, que les permitía convertir poemas sobre castraciones y devoraciones de dioses o sobre el vagar de almas de personas a animales y complejas geografías infernales, en portadores de profundas ideas filosóficas[3].

Las formas en que esta adaptación pudo hacerse fueron muy variadas: desde la omisión o sustitución de los aspectos más groseros, pasando por su criba crítica, hasta la interpretación alegórica (cf. § 13, para el caso del propio Platón).

3 Y estas ideas, curiosamente, influyeron, a su vez, sobre la propia creación poética órfica, pero esa es otra cuestión que nos llevaría muy lejos.

14.6. Recepción del orfismo antes de Platón

Es probablemente esta indefinición de lo que podía aceptarse como órfico o no una de las causas que explican que el orfismo como manifestación religiosa (y la literatura que va aparejada con ella) no fuera demasiado bien vista, en principio, por la religión aristocrática ni por la de la democracia (podríamos decir que por la religión de la ciudad, en general) ni por lo que podríamos denominar «alta literatura». Lo más probable es que las razones del desprecio (y a menudo, del silencio) de las fuentes antiguas hacia la literatura y la doctrina órficas fueran sobre todo políticas: a los escritores que defendían la ideología y la religión de la ciudad-estado y que consideraban la religión como el mejor medio de cohesionar el grupo social, les resultaría peligrosa para el orden establecido una creencia personal, del «sálvese quien pueda», que buscaba la realización individual en el Más Allá y desplazaba así el centro de interés de los ciudadanos de este mundo al otro. Una religión, además, fuera de control, que podía atribuir a su mítico fundador casi no importa qué contenidos y que podía caer en manos de cualquier desaprensivo.

La poesía órfica no era, como los poemas homéricos, una realidad de ayer, prestigiosa y cerrada, sino era siempre algo *in fieri*, que se seguía creando y recreando. No era fácil intervenir en la *Ilíada*, que contaba con un texto bastante estándar y muy bien conocido, controlado en principio por la tradición de rapsodos homéridas y luego por una importante tradición gramatical, desde la época alejandrina en adelante. Sólo cabían intervenciones profundas en los comentarios, en las indicaciones de lo que otro autor creía que Homero había querido decir. En cambio, en el caso de la literatura órfica, no existía ningún tipo de control sobre los escritos de Orfeo, ni literario, ya que ni había escuelas de rapsodos órficos que transmitieran un texto medianamente fiable, ni tampoco religioso, puesto que no existía una iglesia establecida que vigilara los textos como materia dogmática. Los versos órficos eran una especie de tierra de nadie; los poemas circulaban con la posibilidad de que cualquiera pudiera reinterpretarlos o reelaborarlos, incluso simplemente cualquiera podía escribir otros nuevos, amparándose cada vez bajo el prestigio del antiguo poeta tracio. Y naturalmente, ocurría lo mismo con la ideología religiosa que transmitían, y así, comprobamos que desde muy antiguo diversos tipos de autores de diversas orientaciones pugnaron por apropiarse de los textos órficos,

no ya interpretándolos en un determinado sentido, sino incluso reescribiéndolos. Baste mencionar el caso más claro, el del llamado *Testamento de Orfeo*, imitación judía helenística de un *hieros logos* órfico.

Sin embargo, no toda la recepción del orfismo fue hostil. Precisamente las características que he reseñado en el apartado anterior hacían a la literatura y las doctrinas órficas particularmente aptas para ser asumidas parcialmente, reescritas y reelaboradas, ya que ofrecían algunos aspectos atractivos para poetas, filósofos e intelectuales, que no eran órficos, en el sentido de que no seguían sus doctrinas de un modo general, sino que se sentían atraídos por tal o cual aspecto de las propuestas atribuidas a Orfeo, por lo cual lo incluían dentro de sus doctrinas. Muchos de ellos, al hacerlo, prepararon sin duda el camino de lo que estamos llamando la transposición platónica. Naturalmente, no podemos profundizar en este tema, pero al menos sí trazar las líneas generales, con especial insistencia en aquellos autores que han influido sobre Platón.

14.7. El orfismo en Píndaro

Píndaro dedica algunos pasajes de sus odas, especialmente de sus trenos, a elementos bien conocidos de la doctrina órfica, probablemente porque ésta había dejado huella en algunos de los importantes personajes que podían costearse una oda pindárica y a quienes el poeta les decía lo que querían oír (§ 6.1). Sin embargo el gran lírico beocio supo ya ennoblecer considerablemente los aspectos básicos del orfismo y «depurarlos» de algunos elementos especialmente chocantes con su propia religiosidad. Un treno del poeta citado por Platón en el *Menón*[4] alude a la forma en que Perséfone acepta a determinados seres humanos su compensación por lo que no parece ser otra cosa que la muerte de Dioniso a manos de los Titanes y, tras una referencia a las jerarquías por las que pasan las almas, en cuyo último escalón están reyes, atletas y poetas, anuncia su conversión en héroes. No obstante, como muestra de la sutil transposición de Píndaro, merecen destacarse dos detalles, uno, que el poeta refleja la idea de la conversión en héroe y no en dios, posibilidad esta última que se encuentra también, como alternativa, en

4 Pind. fr. 133 Maehl. = 65 Cannatà Fera, *OF* 443 [T 25].

las laminillas órficas de oro. Es claro que, ante una tradición ambigua, ha preferido la solución más acorde con sus concepciones religiosas, uno de cuyos principios básicos es la neta separación entre el mundo divino y el humano. El segundo detalle destacable es que usa la cuidadosa fórmula «son llamados por los hombres héroes inmaculados» que deja en la oscuridad si considera que esta creencia de los hombres corresponde a la realidad o no.

En la *Olímpica* segunda se refiere a la situación de las almas que, tras una serie de existencias en este mundo y en el Hades y tras una cuidadosa observancia de la justicia, logran ir al «baluarte de Crono», esto es, a la Isla de los Bienaventurados. En ese importante pasaje hace también alusión al juicio de las almas en el Más Allá y a la existencia de dos espacios en el Hades, uno para los premiados y otro para los condenados (§ 6.5), idea que reitera en algunos de sus *Trenos*[5].

En suma[6], Píndaro recoge en sus poemas ideas órficas como la transmigración y la existencia de un doble destino de las almas en el Más Allá, pero tiende a moralizar las bases de la salvación del alma, poniendo de relieve la relación entre la salvación y la justicia y minimizando el papel de los ritos. Asimismo elimina del cuadro de la beatitud eterna los aspectos más groseros y mantiene nítidamente separados los límites entre hombres y dioses. Así pues, encontramos ya en él algunos de los elementos importantes con los que Platón complementa el ideario órfico.

14.8. Empédocles

También hallamos algunas de estas innovaciones compartidas con el poeta beocio en Empédocles[7]. El filósofo y poeta de Acragante se refiere por extenso a una teoría sobre la transmigración de las almas y nos habla también de una jerarquía en el tránsito de las almas de unas criaturas a otras (presentada como un decreto de Ananque § 6.6), en cuya cima están augures, poetas, médicos y dirigentes, si bien no tiene

5 Pind. fr. 129 Maehl. = 58 Cannatà Fera, *OF* 439 [T 55a].
6 Para los detalles sobre los procedimientos de adaptación por parte de Píndaro de temas órficos a su propio ideario, remito al trabajo de Santamaría Álvarez 2008.
7 Sobre la cuestión de Empédocles y el orfismo, cf. Riedweg 1995; Betegh 2001; Megino 2005 y 2008a; Picot 2007.

reparo en concluir, a diferencia de Píndaro y de Platón, que al final del camino estas almas se convierten en dioses, compañeros de mesa con otros dioses (§ 6.1)[8].

14.9. Eurípides

Eurípides se interesa por los órficos y el orfismo y está claro que influye sobre las opiniones de Platón, ya que éste lo cita en más de una ocasión. Sin entrar en la cuestión de los influjos del orfismo en el poeta trágico[9], me referiré a un par de pasajes en los que vemos que éste coincide con apreciaciones platónicas o, incluso, ha podido influir sobre la visión del filósofo. Así, hemos visto que un pasaje de la *Alcestis* está probablemente en la base de la valoración platónica de Orfeo[10] y cómo Teseo en el *Hipólito* muestra hacia los órficos la misma actitud de desprecio que debía ser mayoritaria entre el *establishment* de la Atenas de su época y que, desde luego, es compartida por Platón[11]. En cambio, Eurípides presenta en *Cretenses* una imagen idealizada y santa de los iniciados de Zeus del Ida, con los rasgos básicos de los iniciados órficos[12], y que coincide en muchos puntos con la presentación, no menos idealizada, de las «vidas órficas» en las *Leyes*[13].

Más interesantes, porque se refieren al contenido de la doctrina, son un par de fragmentos en los que el dramaturgo reitera la posibilidad de que la verdadera vida sea la del Más Allá, mientras que la que se lleva en este mundo sería una falsa vida[14]. Es muy significativo que Platón cite uno de ellos en el *Gorgias* como antesala de las referencias a la escatología órfica que nos presenta a continuación. Cuando Platón quiere apoyar con testimonios literarios las ideas órficas no recurre a Orfeo, sino que prefiere a poetas que han practicado ya una transposición previa a la suya.

8 No quiero entrar aquí en el interesante problema de los elementos que comparten los demás presocráticos con los órficos, un tema sobre el que he tratado en profundidad en Bernabé 2004a.
9 Tema sobre el cual cf. Macías 2008a, 2008b.
10 Eur. *Alc.* 357-362 [T 1e], cf.§ 1.4.
11 Eur. *Hipp.* 952ss. (*OF* 627) [T 10b], cf. § 1.6.
12 Eur. *Cret.* fr. 472 Kannicht (*OF* 567) [T 11b], cf. § 2.3.
13 Pl. *Leg.* 782c (*OF* 625) [T 11].
14 Eur. *Phrix.* fr. 833 y *Polyid.* fr. 638 Kannicht [T 33a-b].

14.10. Recepción platónica de la literatura y las doctrinas órficas

Platón mantiene con la literatura y las doctrinas órficas una relación ambigua, de aprecio y rechazo; de admiración por algunos contenidos que cree profundos y que se avienen con su propia religiosidad, y de indignación por sus rasgos más populacheros y menos nobles, que se dan de bruces con su sensibilidad aristocrática y filosófica. Por ello, unas veces el filósofo hace uso de algunas doctrinas órficas, si bien «expurga» sus contenidos o los interpreta simbólicamente, aplicando generosamente sobre el mensaje antiguo los métodos de transposición a los que me he referido en § 13, mientras que otras se limita a burlarse de la grosería y elementalidad de los contenidos que transmiten los orfeotelestas. En algunas ocasiones ni aprueba ni censura, sino que se limita a citar algún verso de Orfeo como materia literaria, como cita erudita, sin implicación positiva o negativa en sus propios modos de pensar.

Guthrie ha definido de forma magistral el interés platónico por mencionar como complemento a sus demostraciones discursivas literatura poética antigua (bien es verdad que no sólo órfica, pero no es menos cierto que la órfica tiene aquí una parte muy significativa):

> Sabemos que tal cosa es verdad, porque podemos demostrárnosla, pero es satisfactorio saber que, al creer en ella, nos encontramos de acuerdo con las palabras divinamente inspiradas de los poetas o bien con un artículo de fe de venerable antigüedad[15].

Merece la pena resumir ahora lo que Platón ha aceptado de sus modelos en su propio sistema.

14.11. Literatura teogónica y cosmológica

La desgana con que Platón cita en el *Timeo* una teogonía órfica indica su escaso interés por este tipo de literatura atribuida al bardo tracio (§ 4). De ella ha tomado elementos accesorios, literarios, una genealogía «podada» de la Noche, que inserta en la parte menos original de su

15 Guthrie 1952, 241.

propia especulación teogónica. Usa pinceladas de la visión órfica del Más Allá en su propia descripción del Tártaro y extrae de ella alguna cita de erudito sin demasiado interés para su propio sistema. Incluso critica con claridad algunos elementos poco decorosos de su visión de los dioses en el *Eutifrón*. En cambio, se siente atraído por una cierta visión de Zeus como principio y centro, asistido por la Justicia y la acepta, aunque a expensas de moralizarla considerablemente (§ 10).

De los poemas cosmológicos (§ 5) no parece haber tomado, si acaso, más que algún modelo narrativo, como la cratera.

14.12. Κατάβασις y ἱεροὶ λόγοι

De un antiguo descenso (κατάβασις) de Orfeo al Hades o de un *Discurso sagrado* (ἱερὸς λόγος) pueden derivar algunos de los elementos «geográficos» o imaginarios de los que pueblan las brillantes descripciones escatológicas del filósofo (§ 9), si bien han sido trascendidos para crear construcciones mucho más poderosas que las originales. El modelo del alma que pasa ante guardianes que le reclaman contraseñas que el alma del iniciado conoce a través de los rituales en los que ha participado se ve modificado en otro, que parece proceder de Píndaro, en el que el alma es juzgada por unos jueces infernales.

14.13. Literatura ritual; ensalmos

Ante la literatura ritual órfica, tomada en su sentido literal, Platón siente el más inmenso desprecio (§ 12). Las *teletai* aparecen como algo ridículo, el θρονισμός, como una barahúnda mareante. En cambio, las *teletai* pueden resultar respetables si se interpretan en un sentido filosófico y a este empeño dedica algunos de sus mejores procedimientos de transposición. Y así, encontramos en la *República* un hermosísimo desarrollo de un modelo iniciático en el mito de la Caverna y en el *Fedón* la afirmación de que los verdaderos iniciados y bacos son los filósofos.

Su idea acerca de los ensalmos y los elementos mágicos (que también formaban una parte importante del *continuum* órfico) es aún más negativa, y así, en *Leyes* prevé condenas de prisión perpetua o muerte para quienes practican tales artes[16].

14.14. Literatura exegética

Ante las obras que comentaban o explicaban las obras de Orfeo el filósofo siente el mayor interés, no exento de ironía en algunos casos, dado el margen de maniobra un tanto abusivo de que tal tipo de literatura dispone para interpretar a su antojo los poemas antiguos (§ 2.5). Él mismo actúa de forma parecida a los intérpretes de este tipo, ya que ciertos contenidos de la literatura órfica le servían como vehículo de su propio tratamiento de algunas cuestiones. De este modo, podía mantener el prestigio de una literatura antigua y sagrada, al tiempo que contribuiría a podarla de sus aspectos menos aceptables para un intelectual de su época.

14.15. Teorías sobre el alma

Las doctrinas órficas sobre el destino del alma son sin duda las que han dejado una huella más profunda en el pensamiento platónico, si bien también a costa de someterlas a un profundo proceso de transposición.

El filósofo conoce un conjunto mítico órfico acerca del destino del alma relativamente simple (§§ 6-9). El alma es inmortal, pero arrastra una cierta culpa, que con toda probabilidad es la muerte de Dioniso a manos de los Titanes, por la que debe sufrir el castigo de estar sometida a diversas reeencarnaciones. Ananque-Adrastea podría simbolizar la norma por la que se rige el proceso, cuya duración puede ser larga e indefinida. Durante sus estancias en este mundo, el alma se encuentra en el cuerpo como muerta, como en una tumba, pero, a través de ciertos ritos (en primer término las τελεταί) y ciertos tabúes, como evitar «lo que tenga alma», puede aspirar a un destino mejor en el mundo de ultratumba, un banquete de justos en compañía de los dioses e, incluso a su conversión en dios. Si fracasa, puede sufrir castigos terribles en el Más Allá, como yacer en el fango o llevar agua en un cedazo, castigos que le conducirán a un nuevo intento, a una nueva reencarnación. La decisión sobre si el alma debe ser castigada y reencarnarse o alcanzar su lugar de privilegio en el Allende depende de que ésta, tras

16 Prisión perpetua: Pl. *Leg.* 909a (*OF* 573 IV) [T 15]; muerte: *Leg.* 933d (*OF* 573 VI) [T 17].

su separación del cuerpo, sepa darles las adecuadas respuestas a los guardianes o a Perséfone, respuestas que ha aprendido en la iniciación.

Platón asume sin ambages que el alma es inmortal, hace desaparecer la culpa originaria, que sustituye por el mito de los dos caballos del *Fedro*, pero acepta la creencia en la metempsicosis. Durante sus estancias en este mundo, el alma se encuentra en el cuerpo, no muerta, como en una tumba, sino presa en una cárcel con las cadenas de los deseos, aunque en cierta medida a salvo. La duración del proceso está sometida a norma y las reencarnaciones, a una jerarquía, idea que el filósofo parece haber tomado de otra tradición, probablemente suritálica, que encontramos, antes que él, en Píndaro y en Empédocles. La salvación no se logra por medio de ritos y tabúes, sino por un comportamiento cívico y moral y por la práctica de la filosofía, que es como una purificación. Por ello, a través de una serie de reencarnaciones superadas con éxito se puede llegar a los escalones superiores y a habitar con los dioses, aunque sin convertirse en uno de ellos. La decisión de si el alma alcanza su lugar de privilegio o es castigada no depende del conocimiento de determinadas contraseñas ni de la participación en ritos, sino de los actos llevados a cabo durante la vida y de la purificación por medio de la práctica de la filosofía. El mensaje órfico queda así «transpuesto», muy lejos ya de sus orígenes, pero aceptable por el sistema cívico y moral de Platón.

14.16. Después de Platón

Me limito a apuntar un tema muy amplio y que nos llevaría muy lejos; la recepción del orfismo después de Platón. Por la vía por lo que avanza Platón continuarán, en lo que sabemos, los estoicos[17], los platónicos medios como Plutarco[18] y los neoplatónicos[19], que llevaron esta evolución más adelante, en el sentido de magnificar la aportación órfica, considerándola el gran motor de la filosofía platónica y citando con veneración muchos versos del poeta, para luego deformarlos en su comentario. Incluso algunos elementos órficos como una cierta tendencia hacia el monoteísmo, interesaron al judaísmo, como se evidencia en el llamado *Testamento de Orfeo*[20] y también, de diversas maneras, al cristianismo[21].

17 Cf. Casadesús 2005 y 2006.
18 Cf. Bernabé 1996b.
19 Cf. Brisson 1995.

14.17. Colofón

Este es el gran esfuerzo que toca a quien se plantea como polos de su indagación Platón y el orfismo: señalar lo que procede del orfismo, tratar de identificar hasta donde es posible las fuentes órficas en las que Platón bebió, pero no menos, poner de relieve el gigantesco paso adelante que sobre esas fuentes dio en una síntesis colosal que ya no tiene nada o casi nada de órfico. Es lo que he intentado hacer a lo largo de todo este libro; algo que, en suma, no es otra cosa que profundizar hasta sus últimas consecuencias en el alcance de la frase de Olimpiodoro que nos servía de frontispicio: πανταχοῦ γὰϱ ὁ Πλάτων παϱωιδεῖ τὰ τοῦ Ὀϱφέως. Si en algo han podido contribuir los capítulos de esta obra a dilucidar esta cuestión y a suscitar algún punto de partida para nuevas indagaciones, me consideraré totalmente satisfecho.

20 Sobre el cual cf., sobre todo, Riedweg 1993; Sfameni Gasparro 2010.
21 Tema acerca del cual cf. Herrero de Jáuregui 2007b; 2010.

Apéndice

TEXTOS Y TRADUCCIONES

T 1 *Symp.* 179d (*OF* 983)

Ὀρφέα δὲ τὸν Οἰάγρου ἀτελῆ ἀπέπεμψαν ἐξ Ἅιδου, φάσμα δείξαντες τῆς γυναικὸς ἐφ᾽ ἣν ἧκεν, αὐτὴν δὲ οὐ δόντες, ὅτι μαλθακίζεσθαι ἐδόκει, ἅτε ὢν κιθαρωιδός, καὶ οὐ τολμᾶν ἕνεκα τοῦ ἔρωτος ἀποθνήισκειν ὥσπερ Ἄλκηστις, ἀλλὰ διαμηχανᾶσθαι ζῶν εἰσιέναι εἰς Ἅιδου. τοιγάρτοι διὰ ταῦτα δίκην αὐτῶι ἐπέθεσαν, καὶ ἐποίησαν τὸν θάνατον αὐτοῦ ὑπὸ γυναικῶν γενέσθαι.

T 1a Pind. fr. 128c.11-12 Maehl. (*OF* 912 I)
υἱὸν Οἰάγρου <δὲ>
Ὀρφέα χρυσάορα.

T 1b Eumelus? *P.Oxy.* 53.3698 (*OF* 1005a I)
Ο]ἰ̣άγρ̣ο̣υ φ[ί] λ̣ος υἱ[ός.

T 1c Anon. *P. Köln* 21351-21376 (*OF* 1005b)
Οἰά-/γ]ρου κόρον Ὀρφέα.

T 1d Pind. *Py.* 4.176s. (*OF* 899 I)
ἐξ Ἀπόλλωνος δὲ φορμιγκτὰς ἀοιδᾶν πατήρ
ἔμολεν, εὐαίνητος Ὀρφεύς.

T 1e Eur. *Alc.* 357-362 (*OF* 980)
εἰ δ᾽ Ὀρφέως μοι γλῶσσα καὶ μέλος παρῆν,
ὥστ᾽ ἢ κόρην Δήμητρος ἢ κείνης πόσιν
ὕμνοισι κηλήσαντά σ᾽ ἐξ Ἅιδου λαβεῖν,
κατῆλθον ἄν, καί μ᾽ οὔθ᾽ ὁ Πλούτωνος κύων
οὔθ᾽ οὑπὶ κώπηι ψυχοπομπὸς ἂν Χάρων
ἔσχον, πρὶν ἐς φῶς σὸν καταστῆσαι βίον.

T 1f Isocr. *Busir.* 10.8 Mathieu-Brémond (*OF* 982)
ἀλλ᾽ ὁ μὲν (sc. Ὀρφεύς) ἐξ Ἅιδου τοὺς τεθνεῶτας ἀνῆγεν.

T 2 *Tim.* 40d (*OF* 21)

περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων (sc. praeter astra et terram) εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον ἢ καθ᾽ ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς δέ που τούς γε αὑτῶν προγόνους εἰδόσιν· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, καίπερ ἄνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγουσιν, ἀλλ᾽ ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῶι νόμωι πιστευτέον.

T 3 *Resp.* 364e (*OF* 573 I) plura invenies in T 13 et T 44

βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι.

T 1 *Banquete* 179d (*OF* 983)

Pero a Orfeo, el hijo de Eagro, lo despacharon, fracasado, del Hades, tras haberle mostrado una imagen de su mujer, en cuya busca había ido, pero sin entregársela, porque les parecía, como citaredo que era, un hombre débil y que no se había atrevido a morir por amor como Alcestis, sino que se las había ingeniado para entrar vivo en el Hades. Precisamente por ese motivo le hicieron pagar castigo y provocaron que alcanzara la muerte a manos de mujeres.

T 1a Píndaro fr. 128c.11-12 Maehl. (*OF* 912 I)
Al hijo de Eagro,
Orfeo de áurea espada.

T 1b ¿Eumelo? *Papiro de Oxirrinco* 53.3698 (*OF* 1005a I)
El amado hijo de Eagro.

T 1c Anónimo en *Papiro de Colonia* 21351-21376 (*OF* 1005b)
A Orfeo, el hijo de Eagro.

T 1d Píndaro *Pítica* 4.176s. (*OF* 899 I)
Y de parte de Apolo, llegó el citaredo, padre de los cantos,
el bienfamado Orfeo.

T 1e Eurípides *Alcestis* 357-362 (*OF* 980)
Si poseyera la lengua y el canto de Orfeo,
de suerte que a la hija de Deméter o a su esposo
pudiera conmover con mis himnos y arrebatarte del Hades,
bajaría, y ni el can de Plutón
ni Caronte, que al remo acompaña a las almas
podrían detenerme, hasta que tornara tu vida a la luz.

T 1f Isócrates *Busiris* 10.8 Mathieu-Brémond (*OF* 982)
Mientras que él (Orfeo) traía a los muertos de vuelta del Hades

T 2 *Timeo* 40d (*OF* 21)

Hablar acerca de los demás seres divinos (*sc.* excepto los astros y la tierra) y conocer su génesis es algo que excede nuestra capacidad. Hay que dar crédito, pues, a los que han hablado antes de ello, que eran descendientes de dioses, según afirmaban, y que de algún modo conocían con claridad a sus antepasados; así que es imposible desconfiar de hijos de dioses aunque hablan sin demostraciones verosímiles y necesarias, de modo que hay que creer en ellos, siguiendo la costumbre, en la idea de que hablan de cosas de familia. *Continúa en T 19.*

T 3 *República* 364e (*OF* 573 I)

Aportan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas. *Cf. T 13 y T 44 para la continuación.*

T 3a Schol. Plat. *Remp.* 364e (201 Greene, *OF* 573 II)

βίβλων] περὶ ἐπωιδῶν καὶ καταδέσμων καὶ καθαρσίων καὶ μειλιγμάτων καὶ τῶν ὁμοίων.

T 4 *Ion* 533b (*OF* 973)

ἀλλὰ μήν, ὥς γ᾽ ἐγὼ οἶμαι, οὐδ᾽ ἐν αὐλήσει γε οὐδὲ ἐν κιθαρίσει οὐδὲ ἐν κιθαρωιδίαι οὐδὲ ἐν ῥαψωιδίαι οὐδεπώποτ᾽ εἶδες ἄνδρα ὅστις περὶ μὲν Ὀλύμπου δεινός ἐστιν ἐξηγεῖσθαι ἢ περὶ Θαμύρου ἢ περὶ Ὀρφέως ἢ περὶ Φημίου τοῦ Ἰθακησίου ῥαψωιδοῦ, περὶ δὲ Ἴωνος τοῦ Ἐφεσίου {ῥαψωιδοῦ} ἀπορεῖ καὶ οὐκ ἔχει συμβαλέσθαι ἅ τε εὖ ῥαψωιδεῖ καὶ ἃ μή.

T 5 *Apol.* 41a (*OF* 1076 I)

εἰ γάρ τις ἀφικόμενος εἰς Ἅιδου, ἀπαλλαγεὶς τουτωνὶ τῶν φασκόντων δικαστῶν εἶναι, εὑρήσει τοὺς ὡς ἀληθῶς δικαστάς, οἵπερ καὶ λέγονται ἐκεῖ δικάζειν, Μίνως τε καὶ Ῥαδάμανθυς καὶ Αἰακὸς καὶ Τριπτόλεμος καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιθέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῶι ἑαυτῶν βίωι, ἆρα φαύλη ἂν εἴη ἡ ἀποδημία; ἢ αὖ Ὀρφεῖ συγγενέσθαι καὶ Μουσαίωι (fr. 46 I B.) καὶ Ἡσιόδωι καὶ Ὁμήρωι ἐπὶ πόσωι ἄν τις δέξαιτ᾽ ἂν ὑμῶν;

T 6 *Prot.* 315a (*OF* 949 I)

πολὺ ξένοι ἐφαίνοντο - οὓς ἄγει ἐξ ἑκάστων τῶν πόλεων ὁ Πρωταγόρας, δι᾽ ὧν διεξέρχεται, κηλῶν τῆι φωνῆι ὥσπερ Ὀρφεύς, οἱ δὲ κατὰ τὴν φωνὴν ἕπονται κεκηλημένοι - .

T 6a Simon. fr. 62 Page (*PMG* 567, *OF* 943)

τοῦ καὶ ἀπειρέσιοι
πωτῶντ᾽ ὄρνιθες ὑπὲρ κεφαλᾶς,
ἀνὰ δ᾽ ἰχθύες ὀρθοὶ
κυανέου ᾽ξ ὕδατος ἅλ-
λοντο καλᾶι σὺν ἀοιδᾶι.

T 6b Eur. *Bacch.* 560-564 (*OF* 947)

τάχα δ᾽ ἐν ταῖς πολυδένδροισιν Ὀλύμπου
θαλάμαις, ἔνθα ποτ᾽ Ὀρφεὺς κιθαρίζων
σύναγεν δένδρεα μούσαις,
σύναγεν θῆρας ἀγρώστας.

T 7 *Prot.* 316d (*OF* 549 I, Mus. fr. 64 Bernabé)

ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποίησιν, οἷον Ὅμηρόν τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὖ τελετάς τε καὶ χρησμωιδίας, τοὺς ἀμφί τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον.

T 3a Escolio a Platón *República* 364e (201 Greene, *OF* 573 II)

Libros] acerca de ensalmos, conjuros de atadura, purificatorios, propiciatorios y semejantes.

T 4 *Ión* 533b (*OF* 973)

Además, según me parece, ni en el tañido de flauta o de cítara, ni en el canto con cítara, ni en el de los rapsodos has visto nunca a un hombre que tenga gran autoridad para hacer comentarios acerca de Olimpo, de Támiras, de Orfeo, o de Femio el rapsodo de Ítaca, pero que acerca de Ion de Éfeso se encuentre en apuros y no acierte a explicar lo que recita bien y lo que no.

T 5 *Apología* 41a (*OF* 1076 I)

Pues si, al llegar al Hades, una vez liberado de éstos que afirman que son jueces, uno va a encontrarse a los jueces de verdad, los que dicen que administran justicia allí: Minos, Radamantis, Éaco y Triptólemo, y a otros semidioses, cuantos fueron justos en vida, ¿sería acaso un viaje sin importancia? ¿Y cuánto daría alguno de vosotros por estar junto a Orfeo, Museo (fr. 46 I B.), Hesíodo y Homero?

T 6 *Protágoras* 315a (*OF* 949 I)

Muchos, me parecieron extranjeros, a los que se lleva con él Protágoras de todas las ciudades por las que pasa, encantándolos con su voz como Orfeo, y que siguen, encantados, su voz.

T 6a Simónides fr. 62 Page (*PMG* 567, *OF* 943)

E innúmeras
sobrevolaban las aves su cabeza,
y los peces, erguidos
del mar de lapislázuli saltaban
al son de su bello canto.

T 6b Eurípides *Bacantes* 560-564 (*OF* 947)

Tal vez en los recintos boscosos del Olimpo,
donde antaño Orfeo con su cítara
congregaba con su música a los árboles,
congregaba a las fieras montaraces.

T 7 *Protágoras* 316d (*OF* 549 I, Mus. fr. 64 Bernabé)

Yo afirmo que la profesión sofística es antigua, pero que quienes la profesaban entre los varones de antaño, por temor al aborrecimiento que provoca, se hicieron un disfraz y la encubrieron, unos con la poesía, como Homero, Hesíodo y Simónides, y otros, incluso, con *teletai* y oráculos, como los seguidores de Orfeo y de Museo.

T **7a** Aristoph. *Ran.* 1030-1033 (*OF* 547 I, Mus. fr. 63 Bernabé)

σκέψαι γὰρ ἀπ' ἀρχῆς
ὡς ὠφέλιμοι τῶν ποιητῶν οἱ γενναῖοι γεγένηνται.
Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετάς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι,
Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς.

T **7b** Ps.-Demosth. 25.11 (*OF* 512), cf. plura in T 24e

ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεύς.

T **7c** Eur.? *Rhes.* 943-944 (*OF* 511)

μυστηρίων τε τῶν ἀπορρήτων φανὰς
ἔδειξεν Ὀρφεύς, αὐτανέψιος νεκροῦ
τοῦδ' ὃν κατέκτεινας σύ· Μουσαῖόν τε, σὸν
σεμνὸν πολίτην κἀπὶ πλεῖστον ἄνδρ' ἕνα
ἐλθόντα, Φοῖβος σύγγονοί τ' ἠσκήσαμεν.

T **8** *Resp.* 620a (*OF* 1077 I)

ἰδεῖν μὲν γὰρ ψυχὴν ἔφη (sc. Er) τήν ποτε Ὀρφέως γενομένην κύκνου βίον αἱρουμένην, μίσει τοῦ γυναικείου γένους διὰ τὸν ὑπ' ἐκείνων θάνατον οὐκ ἐθέλουσαν ἐν γυναικὶ γεννηθεῖσαν γενέσθαι· ἰδεῖν δὲ τὴν Θαμύρου ἀηδόνος ἑλομένην.

T **9** *Leg.* 677d (*OF* 1017)

τοῦτο ὅτι μὲν μυριάκις μύρια ἔτη διελάνθανεν ἄρα τοὺς τότε, χίλια δὲ ἀφ' οὗ γέγονεν ἢ δὶς τοσαῦτα ἔτη, τὰ μὲν Δαιδάλωι καταφανῆ γέγονεν, τὰ δὲ Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Παλαμήδει, τὰ δὲ περὶ μουσικὴν Μαρσύαι καὶ Ὀλύμπωι, περὶ λύραν δὲ Ἀμφίονι, τὰ δὲ ἄλλα ἄλλοις πάμπολλα, ὡς ἔπος εἰπεῖν χθὲς καὶ πρώιην γεγονότα.

T **10** *Leg.* 829d (*OF* 681)

μηδέ τινα τολμᾶν ἄιδειν ἀδόκιμον μοῦσαν {μὴ κρινάντων τῶν νομοφυλάκων}, μηδ' ἂν ἡδίων ἦι τῶν Θαμύρου τε καὶ Ὀρφείων ὕμνων.

T **10a** *P.Derv.* col. XXII 11-12 (*OF* 398)

ἔστι δὲ καὶ ἐν τοῖς Ὕμνοις εἰρ[η]μένον·
'Δημήτερ [Ῥ]έα Γῆ Μήτηρ <τε καὶ> Ἑστία Δηιοῖ'.

T **10b** Eur. *Hipp.* 952ss. (*OF* 627)

ἤδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς
σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων
βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς·
ἐπεί γ' ἐλήφθης. τοὺς δὲ τοιούτους ἐγὼ

T **7a** Aristófanes *Ranas* 1030-1033 (*OF* 547 I, Museo fr. 63 Bernabé)

Observa en efecto, desde el primer momento
cuán útiles resultaron ser los poetas más nobles:
Orfeo, en efecto, nos enseñó las *teletai* y a apartarnos de las [matanzas
y Museo, la curación de enfermedades y los oráculos.

T **7b** Pseudo-Demóstenes 25.11 (*OF* 512) cf. el texto más extenso en [T 24e].

Orfeo, quien nos instituyó las más sagradas *teletai*.

T **7c** ¿Eurípides? *Reso* 943-944 (*OF* 511)

Las antorchas de los secretos misterios
las mostró Orfeo, primo hermano del difunto
éste al que mataste tú. Y a Museo, tu
ilustre ciudadano, varón entre muchos único,
Febo y nosotras lo instruimos.

T **8** *República* 620a (*OF* 1077 I)

Pues afirmó que había visto allí (*sc.* Er) cómo el alma que fuera de Orfeo escogía la vida de un cisne, por aborrecimiento del sexo femenino, ya que no quería nacer engendrada en mujer a causa de la muerte que sufriera a manos de éstas. Había visto también el alma de Támiras, que elegía la vida de un ruiseñor.

T **9** *Leyes* 677d (*OF* 1017)

Eso de que al parecer durante decenas de miles de años estas invenciones escaparon a los hombres de entonces y que hace mil o dos mil años, unas se le manifestaron a Dédalo, otras a Orfeo, otras a Palamedes, la técnica musical a Marsias y Olimpo, y la de la lira, a Anfión y a otros, otras muchas, nacidas, por así decirlo, ayer o anteayer.

T **10** *Leyes* 829d (*OF* 681)

Y que nadie se atreva a cantar una composición de mala fama, ni aunque fuera más dulce que los himnos de Támiras y los órficos.

T **10a** *Papiro de Derveni* col. XXII 11-12 (*OF* 398)

Está dicho también en los *Himnos*:
«Deméter, Rea, Madre Tierra, Hestia, Deió».

T **10b** Eurípides *Hipólito* 952ss. (*OF* 627)

Ahora ufánate y vende que te alimentas
de comida sin alma, y teniendo a Orfeo como señor ,
entra en éxtasis mientras honras el humo de sus muchos escritos,
porque ya te has puesto en evidencia. De esta clase de gente

φεύγειν προφωνῶ πᾶσι· θηρεύουσι γὰρ
σεμνοῖς λόγοισιν, αἰσχρὰ μηχανώμενοι.

T 10c *Alexis* fr. 140 K.-A. (*Athen.* 164b, *OF* 1018 I)

(ΛΙΝ.) βιβλίον
ἐντεῦθεν ὅ τι βούλει προσελθὼν γὰρ λαβέ,
... Ὀρφεὺς ἔνεστιν, Ἡσίοδος, τραγῳδίαι,
Χοιρίλος, Ὅμηρος, †Ἐπίχαρμος, συγγράμματα
παντοδαπά.

T 11 *Leg.* 782c (*OF* 625)

τὸ δὲ μὴν θύειν ἀνθρώπους ἀλλήλους ἔτι καὶ νῦν παραμένον ὁρῶμεν πολλοῖς· καὶ τοὐναντίον ἀκούομεν ἐν ἄλλοις, ὅτε οὐδὲ βοὸς ἐτόλμων μὲν γεύεσθαι, θύματά τε οὐκ ἦν τοῖς θεοῖσι ζῷα, πέλανοι δὲ καὶ μέλιτι καρποὶ δεδευμένοι καὶ τοιαῦτα ἄλλα ἁγνὰ θύματα, σαρκῶν δ' ἀπείχοντο ὡς οὐχ ὅσιον ὂν ἐσθίειν οὐδὲ τοὺς τῶν θεῶν βωμοὺς αἵματι μιαίνειν, ἀλλὰ Ὀρφικοί τινες λεγόμενοι βίοι ἐγίγνοντο ἡμῶν τοῖς τότε, ἀψύχων μὲν ἐχόμενοι πάντων, ἐμψύχων δὲ τοὐναντίον πάντων ἀπεχόμενοι. .

T 11a Hdt. 2.81.1-2 (*OF* 650)

οὐ μέντοι ἔς γε τὰ ἱρὰ (sc. Aegyptiorum) ἐσφέρεται εἰρίνεα οὐδὲ συγκαταθάπτεταί σφιν· οὐ γὰρ ὅσιον. ὁμολογέει δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι καὶ Πυθαγορείοισι· οὐδὲ γὰρ τούτων τῶν ὀργίων μετέχοντα ὅσιόν ἐστι ἐν εἰρινέοισι εἵμασι θαφθῆναι. ἔστι δὲ περὶ αὐτῶν ἱρὸς λόγος λεγόμενος.

T 11b Eur. *Cret.* fr. 472.9-19 Kannicht (*OF* 567)[1]

ἁγνὸν δὲ βίον τείνομεν ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμην,
καὶ {μὴ} νυκτιπόλου Ζαγρέως βροντὰς
τοὺς ὠμοφάγους δαῖτας τελέσας
Μητρί τ' ὀρείαι δᾶιδας ἀνασχὼν
μετὰ Κουρήτων
βάκχος ἐκλήθην ὁσιωθείς.
πάλλευκα δ' ἔχων εἵματα φεύγω

1 El texto que presento diverge del de Kannicht. Para la justificación de las variantes, cf. Bernabé 2004b.

advierto a todo el mundo que se aparte, pues salen a cazar
con palabras solemnes, mientras urden vergonzosos planes.

T 10c Alexis fr. 140 Kassel-Austin (Ateneo 164b, *OF* 1018 I)

(LINO) Un libro,
el que quieras, acércate y cógelo de ahí,
...está Orfeo, Hesíodo, tragedias,
Quérilo, Homero, Epicarmo, escritos
de todas clases

T 11 *Leyes* 782c (*OF* 625)

En cuanto a lo de que los hombres se sacrifiquen unos a otros, vemos que eso aún perdura en muchos pueblos. Por el contrario, hemos oído decir que en otros ni se atrevían a probar la carne de vaca; las ofrendas a los dioses no eran animales, sino tortas y frutos bañados en miel y otras víctimas puras similares a estas y que se abstenían de la carne porque no era santo comerla ni contaminar con sangre los altares de los dioses. Nuestra vida entonces era como una de las llamadas órficas, limitadas a todo lo inanimado y por el contrario, apartadas de todo lo que tenga alma.

T 11a Heródoto 2.81.1-2 (*OF* 650)

Pues bien, no introducen en los lugares sagrados (*sc.* los egipcios) vestidos de lana ni se entierran con ellos, pues no está permitido por la religión. Coinciden esas prácticas con las llamadas órficas y báquicas, pero que son egipcias y pitagóricas. Pues no está permitido por la religión que el que participa en estos ritos mistéricos sea enterrado con vestidos de lana. Y acerca de tales cosas se cuenta un relato sagrado.

T 11b Eurípides *Cretenses* fr. 472.9-19 Kannicht (*OF* 567)

Llevamos una vida pura, desde que
me convertí en iniciado de Zeus del Ida.
Tras haber celebrado los truenos del noctívago Zagreo
y los banquetes de carne cruda,
y sostenido las antorchas en honor de la Madre montaraz,
junto a los Curetes,
recibí el nombre de Baco, una vez santificado.
Con vestidos totalmente albos rehúyo

γένεσίν τε βροτῶν καὶ νεκροθήκας
οὐ χριμπτόμενος τήν τ' ἐμψύχων
βρῶσιν ἐδεστῶν πεφύλαγμαι.

T 11c Plu. *Apophth. Lacon.* 224D (*OF* 653)

Λεωτυχίδας ὁ Ἀρίστωνος πρὸς ... Φίλιππον τὸν ὀρφεοτελεστὴν παντελῶς πτωχὸν ὄντα, λέγοντα δ' ὅτι οἱ παρ' αὐτῶι μυηθέντες μετὰ τὴν τοῦ βίου τελευτὴν εὐδαιμονοῦσι, 'τί οὖν, ὦ ἀνόητε' εἶπεν, 'οὐ τὴν ταχίστην ἀποθνήισκεις, ἵν' ἅμα παύσηι κακοδαιμονίαν καὶ πενίαν κλαίων;'

T 11d Theophr. *Char.* 16.11 (*OF* 654)

καὶ ὅταν ἐνύπνιον ἴδηι (sc. ὁ δεισιδαίμων) πορεύεσθαι πρὸς τοὺς ὀνειροκρίτας, πρὸς τοὺς μάντεις, πρὸς τοὺς ὀρνιθοσκόπους, ἐρωτήσων, τίνι θεῶν – ἢ θεᾶι – προσεύχεσθαι δεῖ. καὶ τελεσθησόμενος πρὸς τοὺς Ὀρφεοτελεστὰς κατὰ μῆνα πορεύεσθαι μετὰ τῆς γυναικὸς – ἐὰν δὲ μὴ σχολάζηι ἡ γυνή, μετὰ τῆς τίτθης – καὶ τῶν παιδίων.

T 11e Phld. *De poem. P.Hercul.* 1074 fr. 30 (181.1ss. Janko, *OF* 655)

ὀ]λίγον λόγον οὗτος Ὀρφεοτελεστοῦ τυμπάνωι καὶ παιδαγωγοῦ καλαμίδι προσθείς, ὅτι 'δεῖ τὸν ψευδορήμονα μὴ ξενόσ[τ]ομα μόνον ἐκλέγειν, ἀλλὰ <καὶ> κάλλιστα'.

T 11f Strab. 7, fr. 10a Radt (*OF* 659)

ἐνταῦθα (sc. ἐν Πιμπλείαι) τὸν Ὀρφέα διατρῖψαί φησι τὸν Κίκονα, ἄνδρα γόητα ἀπὸ μουσικῆς ἅμα καὶ μαντικῆς καὶ τῶν περὶ τὰς τελετὰς ὀργιασμῶν ἀγυρτεύοντα.

T 11g *P. Berol.* 44 saec. II a.C. prim. ed. Buecheler-Schubart-Diels, *Berliner Klassikertexte* V 1, 1905, 1ss. (*OF* 383)

[Ὀρφεὺς υἱὸς ἦν Οἰάγ]ρου καὶ Καλλιόπης τῆς [Μούσης ...] ... παρέδωκεν δὲ [καὶ τὰ ἱερὰ ὄργι]α σέβεσθαι Ἕλλησίν τε καὶ [βαρβάροις, καὶ κ]α[θ'] ἕκαστον σέβημα ἦν ἐ[πιμελέστατος περὶ] τελετὰς καὶ μυστήρια καὶ [καθαρμοὺς καὶ] μαντεῖα. τ[ὴ]ν Δ[ή]μητρα θε[ὰν] ...

T 12 *Ion* 536b (*OF* 1140)

ἐκ δὲ τούτων τῶν πρώτων δακτυλίων, τῶν ποιητῶν, ἄλλοι ἐξ ἄλλου αὖ ἠρτημένοι εἰσὶ καὶ ἐνθουσιάζουσιν, οἱ μὲν ἐξ Ὀρφέως, οἱ δὲ ἐκ Μουσαίου (fr. 20 B.)· οἱ δὲ πολλοὶ ἐξ Ὁμήρου κατέχονταί τε καὶ ἔχονται.

T 13 *Resp.* 364b (*OF* 573 I)

ἀγύρται δὲ καὶ μάντεις ἐπὶ πλουσίων θύρας ἰόντες πείθουσιν ὡς ἔστι παρὰ σφίσι δύναμις ἐκ θεῶν ποριζομένη θυσίαις τε καὶ ἐπωιδαῖς, εἴτε τι ἀδίκημά του γέγονεν αὐτοῦ ἢ προγόνων, ἀκεῖσθαι μεθ' ἡδονῶν τε καὶ ἑορτῶν, ἐάν τέ τινα ἐχθρὸν πημῆναι ἐθέληι, μετὰ σμικρῶν δαπανῶν ὁμοίως

la generación de los mortales y los sarcófagos,
sin acercarme a ellos, y me guardo de nutrirme
de alimentos en los que hay alma.

T 11c Plutarco *Máximas laconias* 224D (*OF* 653)

Leotíquidas, el hijo de Aristón, le dijo a Filipo el orfeotelesta, que era extremadamente pobre y que decía que los que se iniciaban con él eran felices tras el final de su vida: «Entonces, insensato, ¿por qué no te mueres cuanto antes para dejar de lamentar tu desgracia y tu miseria?».

T 11d Teofrasto *Caracteres* 16.11 (*OF* 654)

Y cuando tiene un sueño (*sc.* el supersticioso), acude a los intérpretes de sueños, a los adivinos, a los augures, para preguntarles a qué dios (o diosa) debe suplicarle. Y acude a celebrar los ritos con los orfeotelestas cada mes con su mujer (y si la mujer no tiene tiempo, con la nodriza) y con los hijos.

T 11e Filodemo *Poética P.Hercul.* 1074 fr. 30 (181.1ss. Janko, *OF* 655)

[Esta crítica tiene] poca justificación al añadir, con el tímpano de un orfeotelesta y el cálamo de un pedante, que «el que cuenta mentiras no sólo debe elegir palabras exóticas, sino también las más hermosas».

T 11f Estrabón 7, fr. 10a Radt (*OF* 659)

Allí (en Pimplea) dicen que pasaba su vida Orfeo el Cicón, un brujo que vivía de limosna a cambio de música, adivinación y celebración de *teletai* orgiásticas.

T 11g *Papiro de Berlín* 44 (s. II a.C.)

Orfeo era hijo de Eagro y de Calíope, la Musa. ... Transmitió la veneración por los sagrados ritos secretos a griegos y bárbaros y con respecto a cada acto de culto se cuidó extraordinariamente de las *teletai*, los misterios, las purificaciones y los oráculos. A la diosa Deméter (*siguen restos que no permiten su lectura*).

T 12 *Ión* 536b (*OF* 1140)

Y de estos primeros anillos, los poetas, penden a su vez otros que participan en este entusiasmo, unos por Orfeo, otros por Museo (fr. 20 B.), aunque los más están poseídos y dominados por Homero.

T 13 *República* 364b (*OF* 573 I)

Pedigüeños y adivinos que van a las puertas de los ricos les convencen de que están dotados de un poder procedente de los dioses, el de, por medio de sacrificios y ensalmos, curar cualquier injusticia come-

δίκαιον ἀδίκωι βλάψει ἐπαγωγαῖς τισιν καὶ καταδέσμοις, τοὺς θεούς, ὥς φασιν, πείθοντές σφισιν ὑπηρετεῖν. (vid. quae sequuntur in T 44)

T 13a Hippocr. *Morb. Sacr.* 1.10 (60 Grensemann = *OF* 657 II)

ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα (sc. morbum sacrum) ἱερώσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἷοι καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὁκόσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι. οὗτοι τοίνυν παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον τῆς ἀμηχανίης τοῦ μὴ ἔχειν ὅ τι προσενέγκαντες ὠφελήσουσι καὶ ὡς μὴ κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι.

T 13b Hippocr. *Morb. Sacr.* 18.6 (90 Grensemann = *OF* 657 I)

οὗτος καὶ ταύτην τὴν νοῦσον ἰῶιτο ἄν, εἰ τοὺς καιροὺς διαγινώσκοι τῶν συμφερόντων, ἄνευ καθαρμῶν καὶ μαγίης καὶ πάσης τοιαύτης βαναυσίης.

T 13c Heraclit. *Fr.* 87 Marcovich (B 14 D.-K.) = Clem. Al. *Prot.* 2.22.2 (*OF* 587 y 656 III)

νυκτιπόλοις, μάγοις, βάκχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ᾽ ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερωστὶ μυεῦνται.

T 13d *P.Derv.* col. VI 1-13 (*OF* 471)

χοαὶ γάρ, εὐ]χ̣α̣ὶ καὶ θυσ[ί]α̣ι μ[ειλ]ί̣σ̣σ̣ο̣υσι τ̣ὰ̣[ς ψυχάς.
ἐπ̣[ωιδὴ δ]ὲ̣ μάγων δύν[α]ται δ̣αίμονας ἐμ[ποδὼν
γι̣[νομένο]υ̣ς μεθιστάν̣αι· δαίμον̣ες ἐμπο[δὼν ὄντες εἰσὶ
ψ[υχαὶ τιμω]ροί. τὴν θυσ[ία]ν̣ τούτου̣ ἕνεκε[μ] π̣[οιοῦσ]ι̣[ν
οἱ μά̣[γο]ι̣, ὡ̣σ̣περεὶ ποινὴν̣ ἀποδιδόντες. τοῖ<ς> δὲ
ἱεροῖ[ς] ἐπισπένδουσιν ὕ[δω]ρ καὶ γάλα, ἐξ ὧμπερ καὶ τὰς
χοὰς ποιοῦσι, ἀνάριθμα̣ [κα]ὶ̣ πολυόμφαλα τὰ πόπανα
θύουσιν, ὅτι καὶ αἱ ψυχα[ὶ ἀν]ά̣ριθμοί̣ ε̣ἰσι, μύσται
Εὐμεν̣ίσι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] α̣ὐτὰ μ̣ά̣γοις· Εὐμενίδες γὰρ
ψυχαί ε̣ἰ̣σιν. ὧν ἕνεκ̣[εν τὸμ μέλλοντ]α θεοῖς θύειν
ὀ̣[ρ]ν̣ί̣θ̣[ε]ιομ πρότερον [χρὴ λύειν σὺν]ο̣ἷ̣ς π̣ο̣τ̣έ̣[ον]ται
[...] ὥ[σ]τε καὶ τὸ κα̣[ ]ου...[..]ο.ι̣
εἰσὶ δὲ [ψυχα]ὶ...[.

tida por uno mismo o por los antepasados, con la ayuda de diversiones y fiestas, y el de, si alguien quiere causar un mal a un enemigo, por poco dinero, y tanto si es justo como injusto, dañarle por medio de conjuros y ataduras, pues dicen que persuaden a los dioses para que les sirvan. *Para la continuación, cf. T 44.*

T 13a Hipócrates *La enfermedad sagrada* 1.10 (60 Grensemann = *OF* 657 II)

Me parece que los primeros en considerar sagrada esta enfermedad (*sc.* la epilepsia) fueron gente como ahora los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores, que se dan aires de ser muy piadosos y de saber más. Estos en efecto apelaron a lo divino como protección y escudo de su incompetencia al no tener remedio al que recurrir y para que no quedara en evidencia que no sabían nada, consideraron sagrada esta afección.

T 13b Hipócrates *La enfermedad sagrada* 18.6 (90 Grensemann = *OF* 657 I)

Ese puede curar también esta enfermedad (*sc.* la epilepsia), si reconoce los momentos oportunos para los tratamientos adecuados, sin purificaciones ni magia, ni toda la charlatanería de ese jaez.

T 13c Heráclito fr. 87 Marcovich (B 14 D.-K.) = Clemente de Alejandría *Protréptico* 2.22.2 (*OF* 587 y 656 III)

A los noctívagos, a los magos, a los bacantes, a las lenas, a los iniciados, a unos los amenaza con lo que hay tras las muerte, a otros les profetiza el fuego, pues se inician impíamente en los misterios practicados por los hombres.

T 13d *Papiro de Derveni* col. VI 1-13 (*OF* 471)

Pues las libaciones, invocaciones y sacrificios apaciguan a las almas. Un ensalmo de los magos puede mudar a los démones que estorban, dado que los démones que estorban son almas vengadoras. Por eso es por lo que hacen el sacrificio los magos, en la idea de que están expiando un castigo. Sobre las ofrendas vierten agua y leche, con las cuales hacen también las libaciones. Incontables y de múltiples bollones son las tortas que queman como ofrendas, porque también las almas son incontables. Los mistas sacrifican primero a las Euménides, igual que los magos, pues las Euménides son almas, por lo cual quien vaya a sacrificar a los dioses primero es necesario que liberen un pájaro con los que echan a volar, ... de suerte que ... son almas ...

T 13e *P.Derv.* col. XX 1-12 (*OF* 470)

ἀνθρώπω[ν ἐμ] πόλεσιν ἐπιτ̣ελέσαντες [τὰ ἱ]ε̣ρὰ εἶδον,
ἔλασσόν σφας θαυμάζω μὴ γι̣νώσκειν· οὐ γὰρ οἷόν τε
ἀκοῦσαι ὁμοῦ καὶ μαθεῖν τὰ λ̣εγόμενα. ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ
τέχνημ ποιουμένου τὰ ἱερὰ, οὗτοι ἄξιοι θαυμάζεσθαι
καὶ οἰκτε[ί]ρεσθαι, θαυμάζεσθαι μέν, ὅτι δ̣οκοῦντες
πρότερον ἢ ἐπιτελέσαι εἰδήσειν, ἀπέρχονται ἐπι-
τελέσαντες πρὶν εἰδέναι, οὐδ᾽ ἐπανερόμενοι, ὥσπερ
ὡς εἰδότες τ̣ι̣ ὧν εἶδον ἢ ἤκουσαν ἢ ἔμαθον· [οἰ]κ̣τε<ί>ρεσθαι δέ,
ὅτι οὐκ ἀρκεῖ̣ σφιν τὴν δαπάνην προανηλῶσ̣θαι, ἀλλὰ
καὶ τῆ̣ς γνώμης στερόμενοι πρὸς ἀπέρχονται.
πρὶμ μὲν τὰ [ἱ]ε̣ρὰ ἐπιτελέσαι, ἐλπίζον̣[τε]ς εἰδήσειν,
ἐπ̣[ιτελέσ]α̣ντ̣[ες] δ̣έ, στερηθέντες κα̣[ὶ τῆ]ς ἐλπί[δος] ἀπέρχονται.

T 14 *Leg.* 908d (*OF* 573 III)

ὁ δὲ δὴ δοξάζων μὲν καθάπερ ἅτερος, εὐφυὴς δὲ ἐπικαλούμενος, δόλου δὲ καὶ ἐνέδρας πλήρης, ἐξ ὧν μάντεις τε κατασκευάζονται πολλοὶ καὶ περὶ πᾶσαν τὴν μαγγανείαν γεγηνημένοι, γίγνονται δὲ ἐξ αὐτῶν ἔστιν ὅτε καὶ τύραννοι καὶ δημηγόροι καὶ στρατηγοί, καὶ τελεταῖς δὲ ἰδίαις ἐπιβεβουλευκότες, σοφιστῶν τε ἐπικαλουμένων μηχαναί.

T 15 *Leg.* 909a (*OF* 573 IV)

ὅσοι δ᾽ ἂν θηριώδεις γένωνται πρὸς τῶι θεοὺς μὴ νομίζειν ἢ ἀμελεῖς ἢ παραιτητοὺς εἶναι, καταφρονοῦντες δὲ τῶν ἀνθρώπων ψυχαγωγῶσι μὲν πολλοὺς τῶν ζώντων, τοὺς δὲ τεθνεῶτας φάσκοντες ψυχαγωγεῖν καὶ θεοὺς ὑπισχνούμενοι πείθειν, ὡς θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς καὶ ἐπωιδαῖς γοητεύοντες, ἰδιώτας τε καὶ ὅλας οἰκίας καὶ πόλεις χρημάτων χάριν ἐπιχειρῶσιν κατ᾽ ἄκρας ἐξαιρεῖν, τούτων δὲ ὃς ἂν ὀφλὼν εἶναι δόξηι, τιμάτω τὸ δικαστήριον αὐτῶι κατὰ νόμον δεδέσθαι μὲν ἐν τῶι ... δεσμωτηρίωι κτλ.

T 16 *Leg.* 933a (*OF* 573 V)

ἄλλη δὲ ἡ μαγγανείαις τέ τισιν καὶ ἐπωιδαῖς καὶ καταδέσεσι λεγομέναις πείθει τοὺς μὲν τολμῶντας βλάπτειν αὐτούς, ὡς δύνανται τὸ τοιοῦτον, τοὺς δ᾽ ὡς παντὸς μᾶλλον ὑπὸ τούτων δυναμένων γοητεύειν βλάπτονται.

T 13e *Papiro de Derveni* col. XX 1-12 (*OF* 470)

[En cuanto a] los hombres que vieron los ritos sagrados en las ciudades tras haberlos celebrado, me admira menos que no los comprendan (pues no les es posible oír y al tiempo entender lo que se dice), pero cuantos lo hacen por obra de quien ha convertido los ritos sagrados en una profesión, esos son dignos de admiración y de lástima. De admiración porque, convencidos, antes de iniciarse, de que van a adquirir conocimiento, acaban la iniciación antes de adquirirlo y sin haberse planteado preguntas como hacen los que comprenden algo de lo que vieron, oyeron o aprendieron. De lástima, porque no les basta con haber desembolsado de antemano el gasto, sino que también acaban privados de capacidad de juicio. Ellos que, antes de celebrar los ritos esperaban adquirir conocimiento, una vez que los han celebrado, se marchan privados incluso de su esperanza.

T 14 *Leyes* 908d (*OF* 573 III)

Y el otro, que opina como el primero y que presuntamente es hombre de buenas dotes, está lleno de engaño y de trampas y de esta clase de personas salen en gran número los adivinos y cuantos se ocupan de la magia de todo tipo; de ellos surgen a veces también los tiranos, los políticos y los estrategos y los que conspiran en secreto en las *teletai,* asi como las artimañas de los llamados sofistas.

T 15 *Leyes* 909a (*OF* 573 IV)

Y a todos aquellos que, además de no creer en los dioses o creer que son descuidados o venales, se hayan convertido en fieras y que, con desprecio de los demás hombres, se dediquen a seducir las almas de muchos de los que están vivos o, afirmando que pueden también seducir las almas de los muertos y prometiendo persuadir a los dioses mediante la práctica de la magia a través de sacrificios, súplicas y ensalmos, se lancen a arrasar desde los cimientos a particulares, casas enteras y ciudades por el deseo de dinero, a todo aquel de ellos que parezca ser culpable, impóngale legalmente el tribunal que permanezca encarcelado...etc.

T 16 *Leyes* 933a (*OF* 573 V)

Hay otro tipo (de veneno) que con sortilegios, ensalmos y conjuros, persuade a quienes quieren hacer daño a otros de que son capaces de hacerlo y a los otros, de que sin duda son dañados por quienes pueden ejercer brujería sobre ellos.

T **17** *Leg.* 933d (*OF* 573 VI)

ἐὰν δὲ καταδέσεσιν ἢ ἐπαγωγαῖς ἤ τισιν ἐπῳδαῖς ἢ τῶν τοιούτων φαρμακειῶν ὡντινωνοῦν δόξῃ ὅμοιος εἶναι βλάπτοντι, ἐὰν μὲν μάντις ὢν ἢ τερατοσκόπος, τεθνάτω.

T **17a** Eur. *Cycl.* 646-648 (*OF* 814)

ἀλλ᾽ οἶδ᾽ ἐπῳδὴν Ὀρφέως ἀγαθὴν πάνυ,
ὥστ᾽ αὐτόματον τὸν δαλὸν ἐς τὸ κρανίον
στείχονθ᾽ ὑφάπτειν τὸν μονῶπα παῖδα γῆς.

T **18** *Symp.* 218b (*OF* 1 XVIII y 19)

πάντες γὰρ κεκοινωνήκατε τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας – διὸ πάντες ἀκούσεσθε· συγγνώσεσθε γὰρ τοῖς τε τότε πραχθεῖσι καὶ τοῖς νῦν λεγομένοις. οἱ δὲ οἰκέται, καὶ εἴ τις ἄλλος ἐστὶν βέβηλός τε καὶ ἄγροικος, πύλας πάνυ μεγάλας τοῖς ὠσὶν ἐπίθεσθε.

T **18a** *OF* 1

a ἀείσω ξυνετοῖσι· θύρας δ᾽ ἐπίθεσθε, βέβηλοι.

b φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί· θύρας δ᾽ ἐπίθεσθε, βέβηλοι.

T **18b** Dionys. Halic. *de compos. verb.* 6.25.5 (176.2 Aujac-Lebel) (*OF* 1 XII)

μυστηρίοις μὲν οὖν ἔοικεν ἤδη ταῦτα καὶ οὐκ εἰς πολλοὺς οἷά τε ἐστὶν ἐκφέρεσθαι, ὥστ᾽ οὐκ ἂν εἴην φορτικός, εἰ παρακαλοίην ‘οἷς θέμις ἐστὶν’ ἥκειν ἐπὶ τὰς τελετὰς τοῦ λόγου, ‘θύρας δ᾽ ἐπιθέσθαι’ λέγοιμι ταῖς ἀκοαῖς τοὺς ‘βεβήλους’.

T **18c** *P.Derveni* col. VII 8-10 (*OF* 3)

ὡ̣[ς] δηλο[ῖ] καὶ ἐν τῶι [εὐκ]ρινήτῳ̣[ι ἔπει· ‘θ]ύ̣ρας’ γὰρ ‘ἐπίθεσ[θ]ε’ ὁ [κε]λεύσας τοῖ̣[ς ὠσὶ]ν’ αὐτ[οὺς οὔ τι νομο]θ̣ε̣τεῖμ φη[σιν το]ῖ̣ς πολλοῖς.

T **18d** Plu. *De E ap. Delph.* 391D (*OF* 1 III)

ἐνταῦθα λήγει τὸ Ὀρφικὸν (*OF* 25) ὑπειπών ‘ἕκτῃ δ᾽ ἐν γενεῆι καταπαύσατε οἶμον ἀοιδῆς.’

‘ἐπὶ τούτοις’ ἔφην ‘εἰρημένοις πρὸς ὑμᾶς “ἓν βραχύ” τοῖς περὶ Νίκανδρον “ἀείσω ξυνετοῖσι” ’.

T **18e** Schol. Aristid. *Or.* 3.50 (III 471.5 Dindorf = *OF* 1 XX)

παρεικάζει τοὺς λόγους μυστηρίοις, ἔστι δὲ κήρυγμα μυστικόν, τὸ θύρας δ᾽ ἐπίθεσθε, βέβηλοι· ὥς που καὶ Ὀρφεὺς δηλοῖ.

T **17** *Leyes* 933d (*OF* 573 VI)

Y si alguno diera la impresión de que está haciendo daño, por medio de conjuros, determinados ensalmos o maleficios de este tipo sea el que fuere, si es un adivino o intérprete de prodigios, que muera.

T **17a** Eurípides *Cíclope* 646-648 (*OF* 814)

Pero conozco un ensalmo de Orfeo buenísimo,
de suerte que el tizón dirigiéndose por sí solo al cráneo
alcanzará al de un solo ojo, al hijo de la Tierra.

T **18** *Banquete* 218b (*OF* 1 XVIII y 19)

Pues todos habéis participado de la locura filosófica y de la posesión báquica ... por ello todos me escucharéis, pues perdonaréis lo que hice antes y lo que ahora digo. Por el contrario, los criados y si hay algún profano y zafio, poned puertas muy grandes ante vuestros oídos.

T **18a** Orfeo fr. 1

a Cantaré para conocedores; cerrad las puertas, profanos.

b Hablaré a quienes es lícito; cerrad las puertas, profanos

T **18b** Dionisio de Halicarnaso *Sobre la composición estilística* 6.25.5 (176.2 Aujac-Lebel) (*OF* 1 XII)

Eso se parece a los misterios y no es posible darlo a conocer a la gente común, de suerte que no sería desconsiderado si convocara «a los que es lícito» a que vinieran a las *teletai* del discurso y dijera a los profanos que «cierren las puertas» a su oído.

T **18c** *Papiro de Derveni* col. VII 9 (*OF* 3)

Como lo demuestra en el bien conocido verso, pues quien les ha exhortado (*sc.* Orfeo) «cerrad las puertas» sobre sus oídos, afirma que no legisla para la mayoría de la gente.

T **18d** Plutarco *De la E de Delfos* 391D (*OF* 1 III)

«Se detiene (Platón) en este punto, tras haber citado el verso órfico «a la sexta generación cesad el orden del canto» (cf. T 20). Y yo dije: «además de lo que os he dicho, ‘cantaré una cosa breve para conocedores’ del grupo de Nicandro».

T **18e** Escolio a Aristides *Discursos* 3.50 (III 471.5 Dindorf = *OF* 1 XX)

Asemeja sus palabras a los misterios. Pues hay una proclama mística «cerrad las puertas, profanos», que también Orfeo muestra en alguna parte.

T 18f Olympiod. *in Aristot. Categ. prol.* 12.8 Busse (*OF* 1 VI) [T 18f]

ἀλλὰ μὴν καὶ τοῖς ἱερεῦσιν τοῦτο βούλονται τὰ παραπετάσματα· ταῦτα γὰρ ἐπενόησαν πρὸς τὸ μὴ πᾶσι σαφῆ καὶ γνώριμα καταστῆσαι τὰ μυστήρια.

T 18g Stob. *Flor.* 3.1.199 (III 150.17 Hense = Plu. fr. *202 Sandbach) [T 18g]

καὶ μὴν οὐδέν ἐστιν οὕτω τῆς Πυθαγορικῆς φιλοσοφίας ἴδιον ὡς τὸ συμβολικόν, οἷον ἐν τελετῆι μεμιγμένον φωνῆι καὶ σιωπῆι διδασκαλίας γένος, ὥστε μὴ λέγειν· 'ἀείσω ... βέβηλοι'.

T 18h Damasc. *De princ.* 124 (III 162.19 Westerink) (*OF* 20 I)

ἡ δὲ παρὰ τῶι περιπατητικῶι Εὐδήμωι (fr. 150 Wehrli) ἀναγεγραμμένη ὡς τοῦ Ὀρφέως οὖσα θεολογία ... ἀπὸ δὲ τῆς Νυκτὸς ἐποιήσατο τὴν ἀρχήν.

T 19 *Tim.* 40e (*OF* 21 y 24) quae praecedunt, cf. T 2

οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγενέσθην, τούτων δὲ Φόρκυς Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες ὅσους ἴσμεν ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν, ἔτι τε τούτων ἄλλους ἐκγόνους.

T 19a Aristot. *Metaph.* 1071b 26 (*OF* 20 II)

ὡς λέγουσιν οἱ θεολόγοι οἱ ἐκ νυκτὸς γεννῶντες.

T 19b Aristot. Metaph. 1091b 4 (*OF* 20 IV)

οἱ δὲ ποιηταὶ οἱ ἀρχαῖοι ταύτηι ὁμοίως, ἧι βασιλεύειν καὶ ἄρχειν φασὶν οὐ τοὺς πρώτους, οἷον νύκτα καὶ οὐρανὸν ἢ χάος ἢ ὠκεανόν, ἀλλὰ τὸν Δία.

T 19c Io. Lyd. *De mens.* 2.8 (26.1 Wünsch, *OF* 20 V)

τρεῖς πρῶται κατ' Ὀρφέα ἐξεβλάστησαν ἀρχαὶ τῆς γενέσεως, Νὺξ καὶ Γῆ καὶ Οὐρανός.

T 19d Aristot. *Metaph.* 983b 27 (*OF* 22 III)

εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπαλαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολογήσαντας οὕτως (sc. ut Thales) οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν· Ὠκεανόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας.

T 18f Olimpiodoro *Prolegómenos a las* Categorías *de Aristotóteles* 12.8 Busse (*OF* 1 VI) [T 18f]

Sin duda también pretenden lo mismo las «tapaderas» para los sacerdotes, pues se las ingeniaron para que los misterios no resultaran claros y comprensibles para todos, por lo que alguien dijo... (*y cita a continuación T 18a.a*).

T 18g Estobeo *Antología* 3.1.199 (III 150.17 Hense = Plutarco fr. *202 Sandbach)

En efecto, nada hay tan propio de la filosofía pitagórica como lo simbólico, como una forma de enseñanza en que se mezcla la palabra y el silencio, como para no decir: «cantaré... profanos» (*cf. T 18a.a*)

T 18h Damascio *Sobre los principios* 124 (III 162.19 Westerink) (*OF* 20 I)

El relato sagrado transmitido por el peripatético Eudemo (fr. 150 Wehrli) como obra de Orfeo ... configura el principio a partir de la Noche.

T 19 *Timeo* 40d (*OF* 21 y 24) para los antecedentes, cf. T 2

Tengamos, pues, por buena, y digámosla así, la generación acerca de estos dioses según ellos. De la Tierra y del Cielo nacieron como hijos Océano y Tetis; de ellos, Forcis, Crono y Rea y los que van con ellos; y de Crono y Rea, Zeus, Hera y todos cuantos sabemos que se llaman sus hermanos. Y además, los descendientes de éstos.

T 19a Aristóteles *Metafísica* 1071b 26 (*OF* 20 II)

Como dicen los teólogos que comienzan la generación a partir de la Noche.

T 19b Aristóteles *Metafísica* 1091b 4 (*OF* 20 IV)

De modo similar lo consideraron los poetas antiguos, en la medida en que afirman que no reinaron y gobernaron los primigenios, como Noche y Cielo o Caos u Océano, sino Zeus.

T 19c Juan Lido *De los meses* 2.8 (26.1 Wünsch, *OF* 20 V)

Tres primeros principios de la generación nacieron, según Orfeo: Noche, Tierra y Cielo.

T 19d Aristóteles *Metafísica* 983b 27 (*OF* 22 III)

Hay algunos que piensan que ya los más antiguos y muy alejados de la generación actual, aquellos que fueron los primeros en tratar de los dioses, tuvieron tal opinión (*sc.* como la de Tales) acerca de la naturaleza. En efecto, consideraron a Océano y Tetis padres de la generación divina.

T 20 *Phileb.* 66c (*OF* 25 I)
'ἕκτηι δ' ἐν γενεᾶι,' φησὶν Ὀρφεύς, 'καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς·' ἀτὰρ κινδυνεύει καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος ἐν ἕκτηι καταπεπαυμένος εἶναι κρίσει.

T 21 *Cratyl.* 402b (*OF* 22 I)
ὥσπερ αὖ Ὅμηρος 'Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσίν' φησιν 'καὶ μητέρα Τηθύν' (Ξ 201). οἶμαι δὲ καὶ Ἡσίοδος (*Th.* 337). λέγει δέ που καὶ Ὀρφεὺς ὅτι

Ὠκεανὸς πρῶτος καλλίρροος ἦρξε γάμοιο,
ὅς ῥα κασιγνήτην ὁμομήτορα Τηθὺν ὄπυιεν.

T 22 *Euthyphr.* 5e (*OF* 26 I)
ΕΥΘ. αὐτοὶ γὰρ οἱ ἄνθρωποι τυγχάνουσι νομίζοντες τὸν Δία τῶν θεῶν ἄριστον καὶ δικαιότατον, καὶ τοῦτον ὁμολογοῦσι τὸν αὑτοῦ πατέρα δῆσαι, ὅτι τοὺς ὑεῖς κατέπινεν οὐκ ἐν δίκηι, κἀκεῖνόν γε αὖ τὸν αὑτοῦ πατέρα ἐκτεμεῖν δι' ἕτερα τοιαῦτα ... ΣΩΚΡ. ... ἀλλά μοι εἰπὲ πρὸς Φιλίου, σὺ ὡς ἀληθῶς ἡγῆι ταῦτα οὕτως γεγονέναι; ΕΥΘ. καὶ ἔτι γε τούτων θαυμασιώτερα, ὦ Σώκρατες, ἃ οἱ πολλοὶ οὐκ ἴσασιν.

T 22a Isocr. *Busir.* 10.38 Mathieu-Brémond (*OF* 26 II)
τοιούτους δὲ λόγους περὶ αὐτῶν τῶν θεῶν (sc. poetae) εἰρήκασιν οἵους οὐδεὶς ἂν περὶ τῶν ἐχθρῶν εἰπεῖν τολμήσειεν· οὐ γὰρ μόνον κλοπὰς καὶ μοιχείας καὶ παρ' ἀνθρώποις θητείας αὐτοῖς ὠνείδισαν, ἀλλὰ καὶ παίδων βρώσεις καὶ πατέρων ἐκτομὰς καὶ μητέρων δεσμοὺς καὶ πολλὰς ἄλλας ἀνομίας κατ' αὐτῶν ἐλογοποίησαν. ὑπὲρ ὧν τὴν μὲν ἀξίαν δίκην οὐκ ἔδοσαν· οὐ μὴν ἀτιμώρητοί γε διέφυγον, ἀλλ' οἱ ... Ὀρφεὺς δ' ὁ μάλιστα τούτων τῶν λόγων ἁψάμενος, διασπασθεὶς τὸν βίον ἐτελεύτησεν.

T 23 *Phaed.* 111e (*OF* 27 I)
ἕν τι τῶν χασμάτων τῆς γῆς ἄλλως τε μέγιστον τυγχάνει ὂν καὶ διαμπερὲς τετρημένον δι' ὅλης τῆς γῆς, τοῦτο ὅπερ Ὅμηρος εἶπε ... [laud. Θ 14] ὃ καὶ ἄλλοθι καὶ ἐκεῖνος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν Τάρταρον κεκλήκασιν. εἰς γὰρ τοῦτο τὸ χάσμα συρρέουσί τε πάντες οἱ ποταμοὶ καὶ ἐκ τούτου πάλιν ἐκρέουσιν· ... ἡ δὲ αἰτία ἐστὶν τοῦ ἐκρεῖν τε ἐντεῦθεν καὶ εἰσρεῖν πάντα τὰ ῥεύματα, ὅτι πυθμένα οὐκ ἔχει οὐδὲ βάσιν τὸ ὑγρὸν τοῦτο.

T 23a Aristot. *Meteor.* 355b 34 (*OF* 27 II)
τὸ δ' ἐν τῶι Φαίδωνι γεγραμμένον περί τε τῶν ποταμῶν καὶ τῆς θαλάττης ἀδύνατόν ἐστιν. λέγεται γὰρ ὡς ἅπαντα μὲν εἰς ἄλληλα

T 20 *Filebo* 66c (*OF* 25 I)
«A la sexta generación», dice Orfeo, «cesad el orden del canto», pero corremos el riesgo de que nuestro discurso quede detenido en el sexto juicio.

T 21 *Crátilo* 402b (*OF* 22 I)
Como también dice Homero (*Ilíada* 14.201): «Océano, generación de los dioses y la madre Tetis». Creo que también Hesíodo (*Teogonía* 337). Y dice en alguna parte Orfeo que:

Océano de hermosa corriente inició las bodas;
él que se unió a Tetis, su propia hermana de la misma madre.

T 22 *Eutifrón* 5e (*OF* 26 I)
EUTIFRÓN: Pues se da el caso de que los propios hombres creen que Zeus es el mejor y el más justo de los dioses, y admiten que encadenó a su propio padre porque había devorado injustamente a sus hijos, y además que éste mismo había castrado a su propio padre por otros motivos similares ... SÓCRATES. ... Pero dime, en nombre de la Amistad, ¿tú crees que estas cosas sucedieron así de verdad? EUT. Y aún cosas más maravillosas que éstas, Sócrates, que la gente no conoce.

T 22a Isócrates *Busiris* 10.38 Mathieu-Brémond (*OF* 26 II)
Sobre los propios dioses han contado (*sc.* los poetas) relatos tales como nadie se atrevería a contar sobre sus enemigos. No solamente les han achacado robos, adulterios y servicios a las órdenes de hombres, sino incluso relataron devoraciones de hijos, castraciones de padres, encadenamientos de madres y otras muchas transgresiones de las leyes. Y no pagaron un castigo merecido por ello, aunque al menos no escaparon impunes, sino que unos... y Orfeo, el que más tocó estos temas, acabó su vida desmembrado.

T 23 *Fedón* 111e (*OF* 27 I)
Una de las simas de la tierra resulta ser con mucho la mayor y atraviesa de parte a parte toda la tierra. A ella se refiere Homero cuando dice ... (cita *Il.* 8.14) y es la que en otro lugar él y otros muchos poetas han llamado Tártaro. En efecto, en esta sima confluyen todas las corrientes y de ella vuelven a fluir ... la causa de que fluyan de allí y de que vuelvan a confluir es que esta masa de agua no tiene ni fundamento ni lecho.

T 23a Aristóteles *Meteorológicos* 355b 34 (*OF* 27 II)
Lo que está escrito en el *Fedón* acerca de los ríos y el mar es imposible. Pues se dice que bajo la tierra todos están comunica-

συντέτρηται ὑπὸ γῆν, ἀρχὴ δὲ πάντων εἴη καὶ πηγὴ τῶν ὑδάτων ὁ καλούμενος Τάρταρος ... ἐξ οὗ καὶ τὰ ῥέοντα καὶ τὰ μὴ ῥέοντα ἀναδίδωσιν πάντα· τὴν δ' ἐπίρρυσιν ποιεῖν ἐφ' ἕκαστα τῶν ῥευμάτων διὰ τὸ σαλεύειν ἀεὶ τὸ πρῶτον καὶ τὴν ἀρχήν· οὐκ ἔχειν γὰρ ἕδραν.

T 23b *OF* 111.3

οὐδέ τι πεῖραρ ὑπῆν (sc. Χάσμα), οὐ πυθμήν, οὐδέ τις ἕδρα.

T 24 *Leg.* 715e (*OF* 31 III, 32 I)

ὁ μὲν δὴ θεός, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἁπάντων ἔχων, εὐθείαι περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος· τῶι δὲ ἀεὶ συνέπεται δίκη τῶν ἀπολειπομένων τοῦ θείου νόμου τιμωρός, ἧς ὁ μὲν εὐδαιμονήσειν μέλλων ἐχόμενος συνέπεται ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος, ὁ δέ τις ἐξαρθεὶς ὑπὸ μεγαλαυχίας, ἢ χρήμασιν ἐπαιρόμενος ἢ τιμαῖς, ἢ καὶ σώματος εὐμορφίαι ἅμα νεότητι καὶ ἀνοίαι φλέγεται τὴν ψυχὴν μεθ' ὕβρεως, ὡς οὔτε ἄρχοντος οὔτε τινὸς ἡγεμόνος δεόμενος, ἀλλὰ καὶ ἄλλοις ἱκανὸς ὢν ἡγεῖσθαι, καταλείπεται ἔρημος θεοῦ, καταλειφθεὶς δὲ καὶ ἔτι ἄλλους τοιούτους προσλαβὼν σκιρτᾶι ταράττων πάντα ἅμα, καὶ πολλοῖς τισιν ἔδοξεν εἶναί τις, μετὰ δὲ χρόνον οὐ πολὺν ὑποσχὼν τιμωρίαν οὐ μεμπτὴν τῆι δίκηι ἑαυτόν τε καὶ οἶκον καὶ πόλιν ἄρδην ἀνάστατον ἐποίησεν.

T 24a Schol. Plat. *Leg.* 715e (317 Greene, *OF* 31 IV)

παλαιὸν δὲ λόγον λέγει τὸν Ὀρφικόν, ὅς ἐστιν οὗτος·

Ζεὺς ἀρχή , Ζεὺς μέσσα: Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται·
Ζεὺς πύθμην γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστεροέντος.

T 24b Ps.-Demosth 25.8

πάντα τὰ τοιαῦτα θηρία, ὧν μέσος καὶ τελευταῖος καὶ πρῶτός ἐστιν οὗτος.

T 24c *OF* 233

τῶι δὲ Δίκη πολύποινος ἐφέσπετο πᾶσιν ἀρωγός.

T 24d Parmen. B 1.14 D.-K.

τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.

T 24e Ps.-Demosth. 25.11 (*OF* 33), cf. T 7b

τὴν τὰ δίκαι' ἀγαπῶσαν Εὐνομίαν περὶ πλείστου ποιησαμένους, ἣ πάσας καὶ πόλεις καὶ χώρας σώιζει· καὶ τὴν ἀπαραίτητον καὶ

dos entre sí y que el principio y fuente de todas las aguas es el llamado Tártaro ... desde el cual manan todas las aguas corrientes y no corrientes y que el flujo de cada una de las corrientes se produce por la permanente agitación de aquel principio y primera masa de agua, pues no tiene fundamento.

T 23b Orfeo fr. 111.3

Y no tenía por debajo (*sc.* la Sima) ni límite, ni fundamento, ni asiento.

T 24 *Leyes* 715e (*OF* 31 III, 32 I)

El dios que, como dice también el antiguo relato, tiene el principio, el fin y el centro de todos los seres, se encamina en derechura hacia su fin siguiendo las revoluciones de la naturaleza. No deja de seguirlo Justicia, vengadora de las infracciones de la ley divina. El que está dispuesto a alcanzar la felicidad, la sigue de cerca, humilde y ordenadamente. Pero el que ensoberbecido por el orgullo o ensalzado por sus riquezas, honras o incluso la belleza de su cuerpo unida a la juventud y la insensatez, inflama su alma con la desmesura, en la idea de que no necesita jefe ni guía alguno, sino que incluso en lo demás cree que se basta, queda abandonado, desierto de dios, y a causa de este abandono y en compañía de otros semejantes salta alborotándolo todo, y a muchos les parece que es alguien, pero al cabo de no mucho tiempo y tras haber pagado a Justicia un castigo no desdeñable, provoca su absoluta ruina, la de su casa y la de su ciudad.

T 24a Escolio a Platón *Leyes* 715e (317 Greene, *OF* 31 IV)

El «antiguo relato» alude al órfico, que es el siguiente:

Zeus principio, Zeus centro, por Zeus todo está
[perfectamente dispuesto;
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.

T 24b Ps.-Demóstenes 25.8

Y todos los bichos de esa calaña, de los que ése es centro, último y primero.

T 24c Orfeo fr. 233

Lo siguió de cerca Justicia de múltiples castigos, de todos protectora.

T 24d Parménides B 1.14 D.-K.

Las correspondientes llaves las tiene Justicia de múltiples castigos.

T 24e Pseudo-Demóstenes 25.11 (*OF* 33), cf. T 7b

[Es necesario que cada uno emita su veredicto] teniendo el máximo aprecio por Eunomía, amante de las acciones justas, que

σεμνὴν Δίκην, ἣν ὁ τὰς ἁγιωτάτας ἡμῖν τελετὰς καταδείξας Ὀρφεὺς παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον φησὶ καθημένην πάντα τὰ τῶν ἀνθρώπων ἐφορᾶν, εἰς αὑτὸν ἕκαστον νομίσαντα βλέπειν οὕτω ψηφίζεσθαι, φυλαττόμενον καὶ προορώμενον μὴ καταισχῦναι ταύτην.

T 24f *Hymn. Orph.* 62

Ὄμμα Δίκης μέλπω πανδερκέος, ἀγλαομόρφου,
ἣ καὶ Ζηνὸς ἄνακτος ἐπὶ θρόνον ἱερὸν ἵζει
οὐρανόθεν καθορῶσα βίον θνητῶν πολυφύλων,
τοῖς ἀδίκοις τιμωρὸς ἐπιβρίθουσα δικαία,
ἐξ ἰσότητος ἀληθείαι συνάγουσ' ἀνόμοια·
πάντα γάρ, ὅσσα κακαῖς γνώμαις θνητοῖσιν ὀχεῖται
δύσκριτα, βουλομένοις τὸ πλέον βουλαῖς ἀδίκοισι,
μούνη ἐπεμβαίνουσα δίκην ἀδίκοις ἐπεγείρεις·
ἐχθρὰ τῶν ἀδίκων, εὔφρων δὲ σύνεσσι δικαίοις.
ἀλλά, θεά, μόλ' ἐπὶ γνώμαις ἐσθλαῖσι δικαία,
ὡς ἂν ἀεὶ βιοτῆς τὸ πεπρωμένον ἦμαρ ἐπέλθοι.

T 25 *Men.* 81a (*OF* 424)

ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα ... οἱ μὲν λέγοντές εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερειῶν ὅσοις μεμέληκε περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἵοις τ' εἶναι διδόναι· λέγει δὲ καὶ Πίνδαρος καὶ ἄλλοι πολλοὶ τῶν ποιητῶν ὅσοι θεῖοί εἰσιν. ... φασὶ γὰρ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀνθρώπου εἶναι ἀθάνατον, καὶ τοτὲ μὲν τελευτᾶν - ὃ δὴ ἀποθνῄσκειν καλοῦσι - τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι, ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε· δεῖν δὴ διὰ ταῦτα ὡς ὁσιώτατα διαβιῶναι τὸν βίον [Pind. fr. 133 Maehl. = 65 Cannatà Fera] (*OF* 443)

οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, εἰς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτωι ἔτεϊ
ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν, ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ
καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίαι τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξοντ'· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥροες
ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων καλέονται.

ἅτε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὖσα καὶ πολλάκις γεγονυῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν κτλ

conserva todas las ciudades y países; y que, con la convicción de que lo está mirando la inexorable y veneranda Justicia, de quien Orfeo, quien nos instituyó las más sagradas *teletai*, afirma que, sentada junto al trono de Zeus, inspecciona cuanto los hombres hacen, cada uno vote guardándose y asegurándose de que no la avergüenza.

T 24f *Himno órfico* 62

Canto al ojo de Justicia omnividente, de hermosa figura,
que se sienta junto al trono sacro del soberano Zeus,
mientras contempla desde el cielo la vida de los mortales de
[múltiples estirpes,
castiga, justa, dejando caer su peso sobre los injustos,
y desde su equidad, compara con la verdad lo disímil.
Pues todo cuanto, por malas decisiones, a los mortales les va
de forma incierta, a quienes quieren más con propósitos
[injustos,
tú sola, imponiendo castigo a los injustos, las reconduces.
Hostil con los injustos, propicia sigues a los justos.
Ven, pues, diosa, justa para las nobles intenciones,
hasta el momento en que me llegue el día de mi vida que me
[está destinado.

T 25 *Menón* 81a (*OF* 424)

Pues he oído a unos varones y mujeres entendidos en asuntos divinos... Quienes lo dicen son los sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello de lo que se ocupan y son capaces de hacerlo. También lo dice Píndaro, como otros muchos poetas, los que son inspirados por los dioses... Afirman, en efecto que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término — al que llaman morir — y otras de nuevo llega a ser, pero que no perece nunca; y que por eso es necesario pasar la vida con la mayor santidad posible. En efecto: (Pind. fr. 133 Maehl. = 65 Cannatà Fera, *OF* 443)

las almas de aquellos a quienes acepta la compensación por su antiguo pesar, las devuelve Perséfone al noveno año al sol de arriba; de ellas rebrotan nobles reyes, varones impetuosos por su fuerza y excelsos por su sabiduría. Y el resto del tiempo son llamados por los hombres héroes inmaculados.

Así pues, el alma, en tanto que es inmortal y ha nacido muchas veces y visto lo de aquí, lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido, etc.

T 25a Emped. fr. 132 + 133 Wright (B 146 + 147 D.-K., *OF* 448)

εἰς δὲ τέλος μάντεις τε καὶ ὑμνοπόλοι καὶ ἰητροί
καὶ πρόμοι ἀνθρώποισιν ἐπιχθονίοισι πέλονται,
ἔνθεν ἀναβλαστοῦσι θεοὶ τιμῇισι φέριστοι.
ἀθανάτοις ἄλλοισιν ὁμέστιοι, αὐτοτράπεζοι
ἐόντες, ἀνδρείων ἀχέων ἀπόκληροι, ἀτειρεῖς.

T 25b Lamella Thuriis rep. *OF* 487.4

θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου.

T 25c Lamilla Peteliae rep. *OF* 476.11

καὶ τότ' ἔπειτ' ἄ[λλοισι μεθ'] ἡρώεσσιν ἀνάξει[ς.]

T 26 *Phaed.* 70c (*OF* 428 I)

σκεψώμεθα δὲ αὐτὸ τῇιδέ πηι, εἴτ' ἄρα ἐν Ἅιδου εἰσὶν αἱ ψυχαὶ τελευτησάντων τῶν ἀνθρώπων εἴτε καὶ οὔ. παλαιὸς μὲν οὖν ἔστι τις λόγος οὗ μεμνήμεθα, ὡς εἰσὶν ἐνθένδε ἀφικόμεναι ἐκεῖ, καὶ πάλιν γε δεῦρο ἀφικνοῦνται καὶ γίγνονται ἐκ τῶν τεθνεώτων.

T 26a Olympiod. *in Plat. Phaed.* 10.6 (145 Westerink, *OF* 428 II)

Ὀρφικὸς γάρ ἐστι καὶ Πυθαγόρειος.

T 26b Damasc. *in Plat. Phaed.* 1.203 (123 Westerink, *OF* 428 III)

'παλαιὸς' ὁ λόγος, Ὀρφικός τε γὰρ καὶ Πυθαγόρειος, ὁ πάλιν ἄγων τὰς ψυχὰς εἰς τὸ σῶμα καὶ πάλιν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀνάγων, καὶ τοῦτο κύκλωι πολλάκις.

T 27 *Epist.* 7.335a (*OF* 433 I)

πείθεσθαι δὲ ὄντως ἀεὶ χρὴ τοῖς παλαιοῖς τε καὶ ἱεροῖς λόγοις, οἳ δὴ μηνύουσιν ἡμῖν ἀθάνατον ψυχὴν εἶναι δικαστάς τε ἴσχειν καὶ τίνειν τὰς μεγίστας τιμωρίας, ὅταν τις ἀπαλλαχθῆι τοῦ σώματος.

T 27a Hdt. 2.123.1 (*OF* 423)

ἀρχηγετεύειν δὲ τῶν κάτω Αἰγύπτιοι λέγουσι Δήμητρα καὶ Διόνυσον. πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῶιον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ πάντα περιέλθηι τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν· τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῆι γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι. τούτωι τῶι λόγωι εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν

T 25a Empédocles fr. 132 + 133 Wright (B 146 + 147 D.-K., *OF* 448)

Y al final, augures, poetas, médicos
y dirigentes son entre los hombres terrenales,
y de ahí retoñan como dioses, excelsos por las honras que [reciben.
Su hogar comparten con los otros inmortales, a su mesa se [sientan,
sin tener parte en las miserias de los hombres, incansables.

T 25b Laminilla de Turios *OF* 487.4

En dios te has convertido, de hombre que eras.

T 25c Lamilla de Petelia *OF* 476.11

Y enseguida reinarás con los demás héroes.

T 26 *Fedón* 70c (*OF* 428)

Y examinémoslo de este modo: si es que están en el Hades las almas de las personas que han muerto o no. Y es que hay un antiguo relato, que me viene a la mente, según el cual están allí habiendo ido desde aquí, pero de nuevo vuelven y nacen de los muertos.

T 26a Olimpiodoro *Comentario al Fedón de Platón* 10.6 (145 Westerink, *OF* 428 II)

Pues es órfico y pitagórico.

T 26b Damascio *Comentario al Fedón de Platón* 1.203 (123 Westerink, *OF* 428 III)

El «antiguo relato» porque es órfico y pitagórico, que lleva a las almas al cuerpo y las saca del cuerpo de nuevo y eso muchas veces siguiendo un ciclo.

T 27 *Cartas* 7.335a (*OF* 433 I)

Es realmente preciso creer siempre en los relatos antiguos y sagrados que de hecho nos revelan que el alma es inmortal y sufre juicios y paga terribles castigos cuando una se separa del cuerpo.

T 27a Heródoto 2.123.1 (*OF* 423)

Dicen los egipcios que quienes imperan en el mundo subterráneo son Deméter y Dioniso. También fueron los egipcios los primeros en enunciar esa doctrina de que el alma del hombre es inmortal y que, a la muerte del cuerpo, penetra en otro ser que se torna cada vez vivo. Una vez que ha recorrido todos los seres terrestres, marinos y alados, vuelve a entrar en el cuerpo de un hombre que está a punto de nacer y cumple este ciclo por tres mil años. Hay algunos griegos, unos antes, otros después, que

πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίωι ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω.

T 27b Vett. Val. 317.19 Pingree (*OF* 425)

ψυχὴ δ' ἀθάνατος πάντων, τὰ δὲ σώματα θνητά.

T 27c Vett. Val. 317.19 Pingree (*OF* 426)

ψυχὴ δ' ἀθάνατος καὶ ἀγήρως ἐκ Διός ἐστιν.

T 27d Aristot. *De an.* 410b 27 (*OF* 421 I)

τοῦτο δὲ πέπονθε καὶ ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλουμένοις ἔπεσι λόγος· φησὶ γὰρ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων.

T 27e Ioann. Philopon. *in Aristot. de an.* 186.24 Hayd. (*OF* 421 II)

λεγομένοις εἶπεν, ἐπειδὴ μὴ δοκεῖ Ὀρφέως εἶναι τὰ ἔπη, ὡς καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας (fr. 7 Rose) λέγει· αὐτοῦ μὲν γάρ εἰσι τὰ δόγματα, ταῦτα δέ φασιν Ὀνομάκριτον ἐν ἔπεσι κατατεῖναι (test. 5 D'Agostino = *OF* 1115). λέγει οὖν ἐκεῖ ὅτι ἡ ψυχὴ ὑπὸ τῶν ἀνέμων ἐκ τοῦ παντὸς φερομένη ἀναπνεῖται ὑπὸ τῶν ζώιων.

T 27f Vettius Valens 317.19 Pingree (*OF* 422)

ἀέρα δ' ἕλκοντες ψυχὴν θείαν δρεπόμεθα.

T 27g Procl. *in Pl. Remp.* II 339.17ss. Kroll (*OF* 339)

αἱ μὲν δὴ θηρῶν τε καὶ οἰωνῶν πτεροέντων
ψυχαὶ ὅτ' ἀΐξωσι, λίπηι δέ μιν ἱερὸς αἰών,
τῶν οὔ τις ψυχὴν παράγει δόμον εἰς Ἀίδαο,
ἀλλ' αὐτοῦ πεπότηται ἐτώσιον, εἰς ὅ κεν αὐτὴν
ἄλλο ἀφαρπάζηι μίγδην ἀνέμοιο πνοῇσιν·
ὁππότε δ' ἄνθρωπος προλίπηι φάος ἠελίοιο,
ψυχὰς ἀθανάτας κατάγει Κυλλήνιος Ἑρμῆς
γαίης ἐς κευθμῶνα πελώριον.

T 28 *Resp.* 608d

'οὐκ ᾔσθησαι', ἦν δ' ἐγώ, 'ὅτι ἀθάνατος ἡμῶν ἡ ψυχὴ καὶ οὐδέποτε ἀπόλλυται;' καὶ ὃς ἐμβλέψας μοι καὶ θαυμάσας εἶπε· 'μὰ Δί', οὐκ ἔγωγε.'

T 29 *Phaed.* 69e-70a

ὁ Κέβης ἔφη· 'Ὦ Σώκρατες, ... τὰ δὲ περὶ τῆς ψυχῆς πολλὴν ἀπιστίαν παρέχει τοῖς ἀνθρώποις μή, ἐπειδὰν ἀπαλλαγῆι τοῦ σώματος, οὐδαμοῦ ἔτι ἦι'.

siguieron esta teoría, como si fuera suya propia, cuyos nombres yo no escribo, aunque los conozco.

T 27b Vetio Valente 317.19 Pingree (*OF* 425)

El alma de todas las cosas es inmortal, mas los cuerpos, mortales.

T 27c Vetio Valente 317.19 Pingree (*OF* 426)

El alma, inmortal e insensible a la vejez, viene de Zeus.

T 27d Aristotóteles *Acerca del alma* 410b 27 (*OF* 421 I)

Ese mismo defecto muestra la doctrina contenida en los llamados poemas órficos. Pues afirman que el alma penetra desde el universo exterior cuando se respira, arrastrada por los vientos.

T 27e Juan Filópono, *Comentario del Acerca del alma de Aristóteles* 186.24 Hayd. (*OF* 421 II)

Dice (Aristóteles) «los llamados» porque no parece que los versos sean de Orfeo, como también dice él mismo en el *Acerca de la filosofía* (fr. 7 Rose). Y es que las doctrinas sí son de él, pero dicen que Onomácrito las puso en verso (test. 5 D'Agostino = *OF* 1115). Pues bien, dice que el alma llevada desde el universo por los vientos es inspirada por los seres vivos.

T 27f Vetio Valente 317.19 Pingree (*OF* 422)

Al aspirar el aire, recolectamos el alma divina.

T 27g Proclo *Comentario a la República de Platón* II 339.17ss. Kroll (*OF* 339)

Cuando de las fieras y los pájaros alados
se precipitan las almas y les falta la sagrada vida,
al alma de éstos nadie la conduce a la mansión de Hades,
sino que volando queda en vano por ahí, hasta que de ella,
mezclada con ráfagas de viento, se apodera otro ser.
Mas cuando un hombre abandona el resplandor del sol,
sus almas inmortales abajo se las lleva Hermes Cilenio,
a la descomunal cavidad de la tierra.

T 28 *República* 608d

«¿No has oído decir», dije yo, «que nuestra alma es inmortal y que nunca perece?» Y él, tras dirigir su mirada hacia mí y muy extrañado, dijo: «Por Zeus, yo al lo menos, no».

T 29 *Fedón* 69e-70a

Y dijo Cebes; «Sócrates, ... eso que dices acerca del alma provoca en los hombres la desconfianza de que, cuando se separa del cuerpo, ya no esté en ninguna parte».

T **29a** Diogen. Oenoand. fr. 40 Smith (*OF* 427 I)

[μηδὲ λέγωμεν ὅτι ἡ ψυχὴ] με[ταβαίνουσα οὐκ ἀ]πώλλ[υτο, ὡς οἱ Ὀρφεῖ]οι, καὶ Πυθαγ[όρας οὐ] μόνος, μαιν[όμενοι δοκοῦσιν].

T **29b** Diog. Laert. 1.9 (*OF* 427 II)

καὶ Θεόπομπος ἐν τῆι ὀγδόηι τῶν Φιλιππικῶν (*FGrHist* 115 F 64)· ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, καὶ τῶι ὄντι ταῖς αὐτῶν περικυκλήσεσι διαμενεῖν. ταῦτα δὲ καὶ Εὔδημος ὁ Ῥόδιος ἱστορεῖ (fr. 89 Wehrli).

T **30** *Phaed.* 62b (*OF* 429 I)

ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾶι ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ᾽ ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάιδιος διιδεῖν.

T **30a** Schol. Plat. *Phaed.* 62b (10 Greene, *OF* 429 II)

ἐντεῦθεν τὸ πρῶτον πρόβλημα, τὸ μὴ δεῖν ἐξάγειν ἑαυτόν· οὗ ἐπιχείρημα μυθικὸν ἐξ Ὀρφέως ληφθέν.

T **30b** Dio Chrys. 30.10 (*OF* 429 III)

τοῦ τῶν Τιτάνων αἵματός ἐσμεν ἡμεῖς ἅπαντες οἱ ἄνθρωποι. ὡς οὖν ἐκείνων ἐχθρῶν ὄντων τοῖς θεοῖς καὶ πολεμησάντων οὐδὲ ἡμεῖς φίλοι ἐσμέν, ἀλλὰ κολαζόμεθά τε ὑπ᾽ αὐτῶν καὶ ἐπὶ τιμωρίαι γεγόναμεν, ἐν φρουρᾶι δὴ ὄντες ἐν τῶι βίωι τοσοῦτον χρόνον ὅσον ἕκαστοι ζῶμεν. τοὺς δὲ ἀποθνήισκοντας ἡμῶν κεκολασμένους ἤδη ἱκανῶς λύεσθαί τε καὶ ἀπαλλάττεσθαι. εἶναι δὲ τὸν μὲν τόπον τοῦτον, ὃν κόσμον ὀνομάζομεν, δεσμωτήριον ὑπὸ τῶν θεῶν κατεσκευασμένον χαλεπόν τε καὶ δυσάερον.

T **30c** Pallad. *Anth. Pal.* 10.88.3-4

ἀλλ᾽ ὅταν ἐξέλθηι τοῦ σώματος ὡς ἀπὸ δεσμῶν
τοῦ θανάτου, φεύγει πρὸς θεὸν ἀθάνατον.

T **31** *Phaedr.* 248c (*OF* 459)

θεσμός τε Ἀδραστείας ὅδε. ἥτις ἂν ψυχὴ θεῶι συνοπαδὸς γενομένη κατίδηι τι τῶν ἀληθῶν, μέχρι τε τῆς ἑτέρας περιόδου εἶναι ἀπήμονα, κἂν ἀεὶ τοῦτο δύνηται ποιεῖν, ἀεὶ ἀβλαβῆ εἶναι· ὅταν δὲ ἀδυνατήσασα ἐπισπέσθαι μὴ ἴδηι, καί τινι συντυχίαι χρησαμένη λήθης τε καὶ κακίας πλησθεῖσα βαρυνθῆι, βαρυνθεῖσα δὲ πτερορρυήσηι τε καὶ ἐπὶ τὴν γῆν πέσηι, τότε νόμος ταύτην μὴ φυτεῦσαι εἰς μηδεμίαν θήρειον φύσιν ἐν τῆι πρώτηι γενέσει, ἀλλὰ τὴν μὲν πλεῖστα ἰδοῦσαν εἰς γονὴν ἀνδρὸς γενησομένου φιλοσόφου ἢ φιλοκάλου ἢ μουσικοῦ τινος καὶ ἐρωτικοῦ, τὴν δὲ δευτέραν εἰς βασιλέως ἐννόμου ἢ πολεμικοῦ καὶ ἀρχικοῦ, τρίτην εἰς πολιτικοῦ ἤ τινος οἰκονομικοῦ ἢ χρηματιστικοῦ, τετάρτην εἰς φιλοπόνου γυμναστικοῦ ἢ περὶ σώματος ἴασίν τινος ἐσομένου, πέμπτην μαντικὸν βίον

T **29a** Diógenes de Enoanda fr. 40 Smith (*OF* 427 I)

Y no digamos que el alma transmigra y no pereció, como creen los órficos y no sólo Pitágoras, locos de ellos.

T **29b** Diógenes Laercio 1.9 (*OF* 427 II)

Teopompo en el libro octavo de las *Filípicas* (*FGrHist* 115 F 64) dice que los hombres resucitarán, según los magos, y serán inmortales y en realidad permanecerán en su propias revoluciones. También lo cuenta Eudemo de Rodas (fr. 89 Wehrli).

T **30** *Fedón* 62b (*OF* 429 I)

Pues bien, el relato que se cuenta en los círculos secretos sobre eso, que estamos bajo una especie de custodia los hombres y uno mismo no debe liberarse ni escapar, me parece algo grande y no fácil de entrever.

T **30a** Escolio a Platón *Fedón* 62b (10 Greene, *OF* 429 II)

De ahí el primer problema, que no se pueda uno liberar, de lo cual hay un testimonio mítico tomado de Orfeo.

T **30b** Dión Crisóstomo 30.10 (*OF* 429 III)

Todos los hombres somos de la sangre de los Titanes, así que, como aquéllos son enemigos de los dioses y lucharon contra ellos, tampoco nosotros somos amigos suyos, sino que somos mortificados por ellos y nacemos para ser castigados, permaneciendo bajo custodia en la vida durante tanto tiempo como cada uno vive, y los que morimos tras haber sido ya suficientemente castigados nos vemos liberados y escapamos. El lugar que llamamos mundo es una cárcel penosa y sofocante preparada por los dioses.

T **30c** Paladas, *Antología Palatina* 10.88.3-4

Mas cuando sale (*sc.* el alma) del cuerpo, como de las cadenas
de la muerte, huye hacia la divinidad inmortal.

T **31** *Fedro* 248d (*OF* 459)

Tal es el precepto de Adrastea: que cualquier alma que, por haber pertenecido al séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará libre de padecimiento hasta el próximo giro y que siempre que pueda hacer lo mismo seguirá estando libre de daño. Pero cuando, por su incapacidad para seguirlo, no lo haya visto y por cualquier azar se apesante al llenarse de olvido y maldad, al apesantarse, perderá sus alas y caerá a tierra. Entonces la norma dice que tal alma no se injerte en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que se engendre en la simiente de un varón que llegará a ser filósofo, amante de la belleza o de las Musas y del amor; en la segunda, en la de un rey legítimo o un guerrero o un gobernante; en la tercera, en la

ἢ τινα τελεστικὸν ἕξουσαν· ἕκτηι ποιητικὸς ἢ τῶν περὶ μίμησίν τις ἄλλος ἁρμόσει, ἑβδόμηι δημιουργικὸς ἢ γεωργικός, ὀγδόηι σοφιστικὸς ἢ δημοκοπικός, ἐνάτηι τυραννικός. ἐν δὴ τούτοις ἅπασιν ὃς μὲν ἂν δικαίως διαγάγηι ἀμείνονος μοίρας μεταλαμβάνει, ὃς δ' ἂν ἀδίκως, χείρονος· εἰς μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ ὅθεν ἥκει ἡ ψυχὴ ἑκάστη οὐκ ἀφικνεῖται ἐτῶν μυρίων ... πλὴν ἡ τοῦ φιλοσοφήσαντος ἀδόλως ἢ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας, αὗται δὲ τρίτηι περιόδωι τῆι χιλιετεῖ, ἐὰν ἕλωνται τρὶς ἐφεξῆς τὸν βίον τοῦτον, οὕτω πτερωθεῖσαι τρισχιλιοστῶι ἔτει ἀπέρχονται. αἱ δὲ ἄλλαι, ὅταν τὸν πρῶτον βίον τελευτήσωσιν, κρίσεως ἔτυχον, κριθεῖσαι δὲ αἱ μὲν εἰς τὰ ὑπὸ γῆς δικαιωτήρια ἐλθοῦσαι δίκην ἐκτίνουσιν.

T 31a Emped. fr. 107 Wright (B 115 D.-K., *OF* 449)
ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίηισι φόνωι φίλα γυῖα μιήνηι,
<ὅρκον> ὅ<τι>ς κ'{ε} ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσηι,
δαίμονες οἵ τε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὧρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυομένους παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους.
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς
ἠελίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες
τὴν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
Νείκεϊ μαινομένωι πίσυνος.

T 31b Pind. *Ol.* 2.68-72 (*OF* 445) pergit T 55d
ὅσοι δ' ἐτόλμασαν ἐστρίς
ἑκατέρωθι μείναντες ἀπὸ πάμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχάν, ἔτειλαν Διὸς ὁδὸν παρὰ Κρόνου τύρσιν· ἔνθα μακάρων
νᾶσον ὠκεανίδες αὖραι περιπνέοισιν.

de un político o un administrador o un empresario; en la cuarta, en la de un amante del esfuerzo, un gimnasta o el que va a dedicarse a la curación de cuerpos; en la quinta, en una vida dedicada a la adivinación o experta en algún rito de iniciación; a la sexta le irá bien un poeta o alguno de los que se dedican a la imitación; a la séptima, un artesano o un campesino; a la octava, un sofista o demagogo y a la novena, un tirano. De todos estos casos, el que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino y el que haya vivido injustamente, de uno peor. Pues allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años ... a no ser aquel que haya filosofado sin engaños o haya amado a los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, recobran sus alas y se alejan con ellas al cumplirse los tres mil años. Las demás, sin embargo, al terminar su primera vida, son llamadas a juicio y, tras ser juzgadas, unas van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena.

T 31a Empédocles fr. 107 Wright (B 115 D.-K., *OF* 449)
Hay un decreto de Necesidad, de antiguo refrendado por los
[dioses,
eterno, sellado por prolijos juramentos:
«Cuando alguno, por errores de su mente, contamina sus
[miembros
y viola por tal yerro el juramento que prestara
–hablo de démones a los que toca una vida perdurable–,
ha de vagar por tiempos tres veces incontables, lejos de los Felices,
en la hechura de formas de mortales, variadas en el tiempo,
mientras que va alternando los procelosos rumbos de la vida,
pues la fuerza del éter lo impulsa hacia la mar
y la mar vuelve a escupirlo al terreno de la tierra, y a su vez ésta a
[los fulgores
del sol resplandeciente, mas él lo precipita a los vórtices del éter;
cada uno de otro lo recibe, mas lo aborrecen todos».
Yo soy uno de ellos, desterrado de los dioses, errabundo,
y es que en la discordia enloquecida puse mi confianza.

T 31b Píndaro *Olímpica* 2.68-72 (*OF* 445) *continuación de T 55d*
Y cuantos han tenido el valor de mantener por tercera vez
en uno y otro mundo, absolutamente apartada de lo injusto,
su alma, recorren el camino de Zeus hasta el baluarte de Crono.
[Allí las brisas
del océano soplan en torno a la Isla de los Bienaventurados.

T 31c Procl. *in Pl. Remp.* II 173.11 Kroll (*OF* 346)

καὶ ὁ μὲν Πλάτων (*Resp.* 615a) διὰ τοιαύτας αἰτίας ἀποδίδωσι τὴν χιλιάδα ταῖς ὑπὸ τῶι Πλούτωνι ψυχαῖς, ὁ δὲ Ὀρφεὺς διὰ τριακοσίων αὐτὰς ἐτῶν ἀπὸ τῶν τόπων ἄγει τῶν ὑπὸ γῆς καὶ τῶν ἐκεῖ δικαιωτηρίων αὖθις εἰς γένεσιν, σύνθημα καὶ οὗτος ποιούμενος τὰς τρεῖς ἑκατοντάδας τῆς τελείας περιόδου τῶν ἀνθρωπίνων ψυχῶν καθαιρομένων, ἐφ' οἷς ἐβίωσαν ἐπιστρεφόμεναι τὴν γένεσιν.

T 31d Damasc. *De princ.* 123 bis (III 161.8 Westerink = *OF* 77)

συνεῖναι δὲ αὐτῶι (sc. Χρόνωι) τὴν Ἀνάγκην, φύσιν οὖσαν τὴν αὐτὴν καὶ Ἀδράστειαν ἀσώματον διωργυιωμένην ἐν παντὶ τῶι κόσμωι, τῶν περάτων αὐτοῦ ἐφαπτομένην.

T 32 *Cratyl.* 400c (*OF* 430 I)

καὶ γάρ σῆμά τινές φασιν αὐτὸ εἶναι τῆς ψυχῆς (sc. σῶμα), ὡς τεθαμμένης ἐν τωι νῦν παρόντι· καὶ διότι αὖ τούτωι σημαίνει ἃ ἂν σημαίνηι ἡ ψυχή, καὶ ταύτηι σῆμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα (sc. σῶμα), ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώιζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτείσῃ τὰ ὀφειλόμενα, {τὸ} σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδ' ἓν γράμμα.

cf. *Axioch.* 365e

ἡμεῖς μὲν γάρ ἐσμεν ψυχή, ζῶιον ἀθάνατον ἐν θνητῶι καθειργμένον φρουρίωι.

Phaedr. 250c

καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.

T 32a Clem. Alex. *Strom.* 3.3.17.1 (*OF* 430 III)

ἄξιον δὲ καὶ τῆς Φιλολάου (44 B 14 D.-K., p. 402ss Huffman) λέξεως μνημονεῦσαι· λέγει γὰρ ὁ Πυθαγόρειος ὧδε· 'μαρτυρέονται δὲ καὶ οἱ παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, ὡς διά τινας τιμωρίας ἁ ψυχὰ τῶι σώματι συνέζευκται καὶ καθάπερ ἐν σήματι τούτωι τέθαπται'.

T 32b Iamblich. *Protr.* 77.27 Des Places (= Aristot. fr. 60 Rose, *OF* 430 V)

T 31c Proclo *Comentario a la República de Platón* II 173.12 Kroll (*OF* 346)

Por tal motivo, Platón (*Resp.* 615e) atribuye los mil años a las almas sometidas a Plutón. En cuanto a Orfeo, las lleva durante trescientos años desde los lugares subterráneos y las prisiones de allí a su nacimiento y hace de las tres centurias el símbolo del período completo de la purificación de las almas humanas, de acuerdo con el modo en que han vivido durante su tránsito por la generación.

T 31d Damascio *Sobre los principios* 123 bis (III 161.8 Westerink = *OF* 77)

Se unió a él (*sc.* a Tiempo) Necesidad, que es a la vez Naturaleza y Adrastea, incorpórea y con los brazos extendidos por todo el mundo, tocando sus confines.

T 32 *Crátilo* 400c (*OF* 430 I)

En efecto algunos afirman que éste [el cuerpo] es sepultura del alma, como si ésta estuviera sepultada en su situación actual y, por otra parte, que, como el alma manifiesta lo que manifiesta a través de él, también en este sentido se le llama correctamente «signo». Sin embargo, me parece que Orfeo y los suyos le pusieron este nombre sobre todo porque el alma, que paga el castigo por lo que debe pagarlo, lo tiene como un recinto, a semejanza de una prisión, donde puede verse sana y salva; que, en consecuencia, es «salvamento» del alma, como su propio nombre indica, hasta que expíe lo que debe, y que no hace falta cambiarle ni una letra;

cf. *Axíoco* 365e

Pues somos un alma, ser vivo inmortal encerrado en una prisión mortal.

Fedro 250c

Estando puros y sin marca de eso que ahora llevamos alrededor y a lo que llamamos «cuerpo», en el que estamos aherrojados como una ostra.

T 32a Clemente de Alejandría *Tapices* 3.3.17.1 (*OF* 430 III)

Y es adecuado acordarse del dicho de Filolao (44 B 14 D.-K., p. 402ss Huffman). Dice el pitagórico lo siguiente: «Lo testimonian también los antiguos teólogos y adivinos: que en cumplimiento de cierto castigo el alma está uncida al cuerpo y está enterrada en él como en una sepultura.»

T 32b Jámblico *Protréptico* 77.27 Des Places (= Aristóteles fr. 60 Rose, *OF* 430 V)

τίς ἂν οὖν εἰς ταῦτα βλέπων οἴοιτο εὐδαίμων εἶναι καὶ μακάριος, οἳ πρῶτον εὐθὺς φύσει συνίσταμεν, καθάπερ φασὶν οἱ τὰς τελετὰς λέγοντες, ὥσπερ ἂν ἐπὶ τιμωρίαι πάντες; τοῦτο γὰρ θείως οἱ ἀρχαιότεροι λέγουσι τὸ φάναι διδόναι τὴν ψυχὴν τιμωρίαν καὶ ζῆν ἡμᾶς ἐπὶ κολάσει μεγάλων τινῶν ἁμαρτημάτων. πάνυ γὰρ ἡ σύζευξις τοιούτωι τινὶ ἔοικε πρὸς τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς. ὥσπερ γὰρ τοὺς ἐν τῆι Τυρρηνίαι φασὶ βασανίζειν πολλάκις τοὺς ἁλισκομένους προσδεσμεύοντας πρὸς ἀντικρὺ τοῖς ζῶσι νεκροὺς ἀντιπροσώπους ἕκαστον πρὸς ἕκαστον μέρος προσαρμόττοντας, οὕτως ἔοικεν ἡ ψυχὴ διατετάσθαι καὶ προσκεκολλῆσθαι πᾶσι τοῖς αἰσθητικοῖς τοῦ σώματος μέλεσιν.

T 32c *P.Bonon.* (ed. Lloyd-Jones–Parsons 1978) 124 (*OF* 717)

Δικαιοσύν]ης θυγάτη[ρ π]ο̣λ̣ύφημος Ἀμοιβή.

T 33 *Gorg.* 493a (*OF* 430 II)

καὶ ἡμεῖς τῶι ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤδη γάρ του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα sequitur T 40.

T 33a Eur. *Phrixus fr.* 833 Kannicht

τίς δ' οἶδεν εἰ ζῆν τοῦθ' ὃ κέκληται θανεῖν
τὸ ζῆν δὲ θνήισκειν ἐστί;

T 33b Eur. *Polyidus fr.* 638 Kannicht

τίς δ' οἶδεν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν κάτω νομίζεται;

T 33c Lamella osea Olbiae reperta, V a.C. (*IOlb.* 94a Dubois, *OF* 463)

βίος, θάνατος, βίος | ἀλήθεια | Διό(νυσος) Ὀρφικοί

T 33d Lamella osea Olbiae reperta, V a.C. (*IOlb.* 94c Dubois, *OF* 465)

Διόν(υσο)ς | [ψεῦδος] ἀλήθεια | σῶμα ψυχή.

T 34 *Leg.* 701b (*OF* 37 I)

ἐφεξῆς δὴ ταύτηι τῆι ἐλευθερίαι ἡ τοῦ μὴ ἐθέλειν τοῖς ἄρχουσι δουλεύειν γίγνοιτ' ἄν, καὶ ἑπομένη ταύτηι φεύγειν πατρὸς καὶ μητρὸς καὶ πρεσβυτέρων δουλείαν καὶ νουθέτησιν, καὶ ἐγγὺς τοῦ τέλους οὖσιν νόμων ζητεῖν μὴ ὑπηκόοις εἶναι, πρὸς αὐτῶι δὲ ἤδη τῶι τέλει ὅρκων καὶ πίστεων καὶ τὸ παράπαν θεῶν μὴ φροντίζειν, τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις, ἐπὶ τὰ αὐτὰ πάλιν ἐκεῖνα ἀφικομένους, χαλεπὸν αἰῶνα διάγοντας μὴ λῆξαί ποτε κακῶν.

¿Quién al ver esto se consideraría feliz y afortunado, si, como dicen los que pronuncian las *teletai*, desde el primer momento nuestra naturaleza fue constituida, como si estuviera destinada a un castigo? Pues eso es lo que de una forma divina proclaman los más antiguos, cuando dicen que el alma paga un castigo y que nosotros vivimos para expiar los mayores crímenes. Pues la unión del alma con el cuerpo recuerda algo de este tipo. Es así, dicen, como entre los tirrenos torturan a muchos de sus prisioneros. Atan vivos a cada uno de ellos cara a cara y miembro a miembro con un cadáver. De igual modo el alma parece haberse estirado y unido a todos los órganos sensibles del cuerpo.

T 32c *Papiro de Bolonia OF* 717.124

La hija de Justicia, la famosísima Retribución.

T 33 *Gorgias* 493a (*OF* 430 II)

Y nosotros en realidad quizá estamos muertos; al menos yo le he oído a alguno de los sabios que nosotros ahora estamos muertos y que el cuerpo es para nosotros una sepultura. *Continúa en T 40*

T 33a Eurípides *Frixo* fr. 833 Kannicht

¿Quién sabe si vivir es eso que se llama haber muerto
y morir es vivir?

T 33b Eurípides *Poliido* fr. 638 Kannicht

¿Quién sabe si vivir es haber muerto
y se considera haber muerto vivir abajo?

T 33c Lámina de hueso de Olbia, V a.C. (*IOlb.* 94a Dubois, *OF* 463)

Vida, muerte, vida | verdad | Dio(niso) | órficos.

T 33d Lámina de hueso de Olbia, V a.C. (*IOlb.* 94c Dubois, *OF* 465)

Dion(iso) | mentira verdad | cuerpo alma.

T 34 *Leyes* 701b (*OF* 37 I)

A continuación de esta libertad, podría venir la de no querer someterse a las autoridades y, como consecuencia de ésta, sustraerse a la servidumbre y a las admoniciones de un padre, de una madre y de personas de más edad, y ya cerca del final, pretender no estar sometidos a las leyes y ante el final mismo, despreocuparse de los juramentos, las fidelidades y, en general, de los dioses, manifestando e imitando la llamada «antigua naturaleza titánica», llegados de nuevo a aquella misma condición y pasando una vida penosa sin librarse nunca de las desgracias.

T **35** *Leg.* 854b (*OF* 37 II)

λέγοι δή τις ἂν ἐκείνωι διαλεγόμενος ἅμα καὶ παραμυθούμενος, ὃν ἐπιθυμία κακὴ παρακαλοῦσα μεθ' ἡμέραν τε καὶ ἐπεγείρουσα νύκτωρ ἐπί τι τῶν ἱερῶν ἄγει συλήσοντα, τάδε· ... οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακὸν οὐδὲ θεῖον κινεῖ τὸ νῦν ἐπὶ τὴν ἱεροσυλίαν προτρέπον ἰέναι, οἶστρος δέ σέ τις ἐμφυόμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων, περιφερόμενος ἀλιτηριώδης, ὃν εὐλαβεῖσθαι χρεὼν παντὶ σθένει.

T **35a** Simplic. *in Aristot. Cael.* 377, 12 Heiberg (*OF* 348.2)

κύκλου τε λῆξαι καὶ ἀναψῦξαι κακότητος.

T **35b** Lamella aurea Thuriis reperta (IV a.C.) *OF* 488.5

κύκλο<υ> δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο.

T **35c** Damasc. *in Pl. Phaed.* I.11 (35 Westerink) (*OF* 350)

ἄνθρωποι δὲ τελήεσσας ἑκατόμβας
πέμψουσιν πάσῃσιν ἐν ὥραις ἀμφιέτῃσιν
ὄργιά τ' ἐκτελέσουσι λύσιν προγόνων ἀθεμίστων
μαιόμενοι· σὺ δὲ τοῖσιν ἔχων κράτος, οὕς κ' ἐθέλῃσθα
λύσεις ἔκ τε πόνων χαλεπῶν καὶ ἀπείρονος οἴστρου.

T **35d** Plu. *De esu carn.* 996B (*OF* 318 II)

καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι. τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ' αὐτῶι τολμήματα γευσαμένων τε τοῦ φόνου κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις, ἠινιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ' ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην διδόντας.

T **35e** Damasc. *in Plat. Phaed.* I.2 (29 Westerink = Xenocr. fr. 219 Isnardi Parente) (*OF* 38 I)

τούτοις χρώμενοι τοῖς κανόσι ῥαιδίως διελέγξομεν ὡς οὔτε τἀγαθόν ἐστι ἡ φρουρά, ὥς τινες ... ἀλλ' ὡς Ξενοκράτης Τιτανική ἐστιν καὶ εἰς Διόνυσον ἀποκορυφοῦται.

T **36** *Resp.* 363c (*OF* 431 I, Mus. fr. 76 I Bernabé)

Μουσαῖος δὲ τούτων (sc. Hesiodi et Homeri) νεανικώτερα τἀγαθὰ καὶ ὁ ὑὸς αὐτοῦ παρὰ θεῶν διδόασιν τοῖς δικαίοις· εἰς Ἅιδου γὰρ

T **35** *Leyes* 854b (*OF* 37 II)

Alguien podría decir en una conversación en la que censura a aquél a quien un deseo perverso que le instiga de día y lo desvela de noche le mueve al despojo sacrílego, lo siguiente: ... No es humano ni divino el mal que te mueve ahora a marchar al despojo sacrílego, sino un acicate connatural a los hombres por antiguas injusticias impuras, que se cierne, funesto, en torno de ellos y del que es necesario defenderse con todo ahínco.

T **35a** Simplicio *Comentario del Acerca del cielo de Aristóteles* 377.12 Heiberg (*OF* 348.2)

Librarse del ciclo y tener un respiro en la desgracia.

T **35b** Lámina de Turios (IV a.C.) *OF* 488.5

Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar.

T **35c** Damascio *Comentario al Fedón de Platón* I.11 (35 Westerink) (*OF* 350)

Y los hombres hecatombes perfectas
ofrecerán en todas las estaciones del año,
y celebrarán los ritos, deseosos de la liberación de sus inicuos [antepasados.
Mas tú, poseedor del poder sobre ellos, a los que quieras
librarás de sus terribles males y del eterno aguijón de la pasión.

T **35d** Plutarco, *Del consumo de carne* 996B (*OF* 318 II)

Aunque esta doctrina parece ser más antigua, pues los padecimientos del desmembramiento que el mito cuenta con respecto a Dioniso y las acciones audaces llevadas a cabo contra él por los Titanes, que probaron su sangre y los castigos de éstos y las fulminaciones, todo eso es un mito que tiene un significado oculto con respecto a la serie de renacimientos. Y es que lo que hay en nosotros de irracional, desordenado y violento, de no divino e incluso de demónico, los antiguos lo llamaron «Titanes», es decir «que son castigados y pagan condena» (τίνοντας).

T **35e** Damascio *Comentario al Fedón de Platón* I.2 (29 Westerink = Jenócrates fr. 219 Isnardi Parente) (*OF* 38 I)

Según tales principios, no tendríamos dificultades en demostrar que «custodia» no es el bien, como dicen algunos... sino, como cree Jenócrates, es titánica y culmina en Dioniso.

T **36** *República* 363c (*OF* 431 I, Mus. fr. 76 I Bernabé)

Museo y su hijo conceden a los justos de parte de los dioses dones aún más espléndidos que los citados (*sc.* Hesíodo y Homero), pues los

ἀγαγόντες τῶι λόγωι καὶ κατακλίναντες καὶ συμπόσιον τῶν ὁσίων κατασκευάσαντες ἐστεφανωμένους ποιοῦσιν τὸν ἅπαντα χρόνον ἤδη διάγειν μεθύοντας, ἡγησάμενοι κάλλιστον ἀρετῆς μισθὸν μέθην αἰώνιον. οἱ δ' ἔτι τούτων μακροτέρους ἀποτείνουσιν μισθοὺς παρὰ θεῶν· παῖδας γὰρ παίδων φασὶ καὶ γένος κατόπισθεν λείπεσθαι τοῦ ὁσίου καὶ εὐόρκου. ταῦτα δὴ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἐγκωμιάζουσιν δικαιοσύνην. sequitur T 39.

T 36a Plu. *Comp. Cim. Luc.* 1.2 (*OF* 431 II)

Πλάτων ἐπισκώπτει τοὺς περὶ τὸν Ὀρφέα, τοῖς εὖ βεβιωκόσι φάσκοντας ἀποκεῖσθαι γέρας ἐν Ἅιδου μέθην αἰώνιον.

T 36b Lamella aurea Pelinnae reperta (IV a.C.) *OF* 485

Νῦν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόναι σ' ὅτι Β<άκ>χιος αὐτὸς ἔλυσε.
ταῦ{ι}ρος εἰς γάλα ἔθορες.
αἶψα εἰς γ<ά>λα ἔθορες.
κριὸς εἰς γάλα ἔπεσ<ες>.
οἶνον ἔχεις εὐδ<α>ίμονα τιμὴ<ν>
καὶ σὺ μὲν εἶς ὑπὸ γῆν τελέσας ἅπερ ὄλβιοι ἄλλοι.

T 36c *OF* 340

ἱ μέν κ' εὐαγέωσιν ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο,
αὖτις ἀποφθίμενοι μαλακώτερον οἶτον ἔχουσιν
ἐν καλῶι λειμῶνι βαθύρροον ἀμφ' Ἀχέροντα,
(...)
οἱ δ' ἄδικα ῥέξαντες ὑπ' αὐγὰς ἠελίοιο
ὑβρισταὶ κατάγονται ὑπὸ πλάκα Κωκυτοῖο
Τάρταρον ἐς κρυόεντα.

T 36d Aristoph. fr. 504 K.-A. (*OF* 432 I)

καὶ μὴν πόθεν Πλούτων γ' ἂν ὠνομάζετο,
εἰ μὴ τὰ βέλτιστ' ἔλαχεν; ἓν δέ σοι φράσω,
ὅσωι τὰ κάτω κρείττω 'στιν ὧν ὁ Ζεὺς ἔχει·
ὅταν γὰρ ἱστῆις, τοῦ ταλάντου τὸ ῥέπον
κάτω βαδίζει, τὸ δὲ κενὸν πρὸς τὸν Δία.

* * *

< > οὐ γὰρ ἄν ποτε
οὕτω ἐστεφανωμένοι
προὐκείμεθ', οὐδ' ἂν ÊκατακεχριμένοιÊ,
εἰ μὴ καταβάντας εὐθέως πίνειν ἔδει.

transportan con la imaginación al Hades y allí los sientan a la mesa y organizan un banquete de justos, en el que los hacen pasar la vida entera coronados y beodos, en la idea de que no hay mejor recompensa de la virtud que la embriaguez sempiterna. Otros los premian con recompensas aún más crecidas, pues afirman que el hombre piadoso y cumplidor de los juramentos dejará tras de sí hijos de sus hijos y una estirpe. Tales cosas y aún otras dicen en elogio de la virtud. *Continúa en T 39.*

T 36a Plutarco *Comparación de Cimón y Lúculo* 1.2 (*OF* 431 II)

Platón se burla de los seguidores de Orfeo, que prometen a los que viven rectamente como recompensa en el Hades una borrachera sempiterna.

T 36b Laminilla de Pelinna (IV a.C.) *OF* 485

Acabas de morir y acabas de nacer, tres veces venturoso, en este día.
Dí a Perséfone que el propio Baquio te liberó.
Toro, te precipitaste en la leche.
Raudo te precipitaste en la leche.
Carnero, caíste en la leche.
Tienes vino, dichoso privilegio
y tú irás bajo tierra, cumplidos los mismos ritos que los demás felices.

T 36c Orfeo fr. 340

Quienes han sido puros bajo los rayos del sol,
una vez que han fallecido, alcanzan un destino más grato
en el hermoso prado, junto al Aqueronte de profunda corriente.
(...)
Los que obraron contra la justicia bajo los rayos del sol,
réprobos, son descendidos junto al llano del Cocito,
al gélido Tártaro.

T 36d Aristófanes fr. 504 Kassel-Austin (*OF* 432 I)

¿Y de dónde crees que le viene el nombre a Plutón (*e. d.* «*Rico*»)
si no es porque se llevó la mejor parte? Te diré una cosa:
¡Cuánto mejor es lo de abajo que lo que posee Zeus!
Cuando usas la balanza, el platillo que pesa
se va hacia abajo y el vacío, hacia Zeus.
...
Y no yaceríamos coronados, ni ungidos(?)
si no fuéramos a beber, nada más bajar.
Por eso se les llama «felices».
Pues todo el mundo dice: «Se nos ha ido, feliz él».

διὰ ταῦτα γάρ τοι καὶ καλοῦνται μακάριοι·
πᾶς γὰρ λέγει τις 'ὁ μακαρίτης οἴχεται,
κατέδαρθεν· εὐδαίμων, ὅτ' οὐκ ἀνιάσεται.'
καὶ θύομέν Ἐαὐτοῖσι τοῖς ἐναγίσμασιν
ὥσπερ θεοῖσι, καὶ χοάς γε χεόμενοι
αἰτούμεθ' αὐτοὺς δεῦρ' ἀνιέναι τἀγαθά.

T 36e Pherecr. fr. 113.30-33 K.-A. (*OF* 432 II)

πλήρεις κύλικας οἴνου μέλανος ἀνθοσμίου
ἤντλουν διὰ χώνης τοῖσι βουλομένοις πιεῖν.
καὶ τῶνδ' ἑκάστοτ' εἰ φάγοι τις ἢ πίοι,
διπλάσι' ἐγίγνετ' εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς πάλιν.

T 36f Aristophon fr. 12 K.-A. (*OF* 432 III)

ἔφη καταβὰς εἰς τὴν δίαιταν τῶν κάτω
ἰδεῖν ἑκάστους, διαφέρειν δὲ πάμπολυ
τοὺς Πυθαγοριστὰς τῶν νεκρῶν· μόνοισι γὰρ
τούτοισι τὸν Πλούτωνα συσσιτεῖν ἔφη
δι' εὐσέβειαν. : : εὐχερῆ θεὸν λέγεις,
εἰ τοῖς ῥύπου μεστοῖσιν ἥδεται ξυνών.
ἐσθίουσί τε
λάχανά τε καὶ πίνουσιν ἐπὶ τούτοις ὕδωρ·
φθεῖρας δὲ καὶ τρίβωνα τήν τ' ἀλουσίαν
οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειε τῶν νεωτέρων.

T 37 *Leg.* 870d (*OF* 433 II)

καὶ πρὸς τούτοις, ὃν καὶ πολλοὶ λόγον τῶν ἐν ταῖς τελεταῖς περὶ τὰ τοιαῦτα ἐσπουδακότων ἀκούοντες σφόδρα πείθονται, τὸ τῶν τοιούτων τίσιν ἐν Ἅιδου γίγνεσθαι, καὶ πάλιν ἀφικομένοις δεῦρο ἀναγκαῖον εἶναι τὴν κατὰ φύσιν δίκην ἐκτεῖσαι, τὴν τοῦ παθόντος ἅπερ αὐτὸς ἔδρασεν, ὑπ' ἄλλου τοιαύτηι μοίραι τελευτῆσαι τὸν τότε βίον.

T 38 *Resp.* 330d (*OF* 433 III)

οἵ τε γὰρ λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν ἐν Ἅιδου, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ὦσιν.

T 38a *P.Derv.* col. V 1-11 (*OF* 473)

ἐν Ἅι]δο̣υ δει̣ν̣[ὰ
χρη[στη]ριαζομ[ε].ο̣ι̣.ε̣[
χρησ̣[τ]ηριάζον[ται].[.]. . . . . .[. .]ι
αὐ̣τοῖς, πάριμεν̣ [εἰς τὸ μα]ν̣τεῖον ἐπερ[ω]τ̣ήσ̣[οντες,
τῶμ μαντευομένω̣ν̣ [ἕν]εκεν, εἰ θέμι[ς. . .] . . η̣δ̣α̣ [τὰ

«Se quedó dormido, dichoso él, porque ya no sufrirá».
Y celebramos sacrificios en su honor,
como a dioses, y ofreciéndoles libaciones,
les pedimos que nos envíen bienes aquí arriba.

T 36e Ferécrates fr. 113.30-33 Kassel-Austin (*OF* 432 II)

Copas llenas de vino tinto oloroso
escanciaban por los embudos para los que querían beber
y en cada ocasión si alguno comía o bebía de estas cosas
en seguida se hacían de nuevo dobles de lo que eran

T 36f Aristofonte fr. 12 Kassel-Austin (*OF* 432 III)

A. Dijo que, una vez que bajó a donde vivían los de abajo
vio a unos y a otros, y que se diferencian del todo
los pitagóricos de los demás muertos. Pues sólo a ellos
les dijo Plutón que le acompañaran en el banquete
por su piedad . B. Hablas de un dios muy complaciente
si le agrada convivir con esa gente llena de roña.
Y comen
verduras y beben sobre todo agua
y sus piojos, su capa raída y su falta de limpieza
no los soportaría ninguno de los más jóvenes.

T 37 *Leyes* 870d (*OF* 433 II)

Y además de eso, el razonamiento que convence muchísimo a muchos cuando lo oyen de labios de los que se ocupan de estas cosas en las *teletai*, esto es, que en el Hades hay un castigo para tales delitos y que es forzoso que, volviendo otra vez aquí, paguen la pena exigida por la naturaleza, la misma cosa que uno le hizo a quien la sufrió, acabar la nueva vida a manos del otro, con el mismo destino.

T 38 *República* 330d (*OF* 433 III)

Y los mitos que cuentan acerca del Hades, de que el que ha cometido aquí injusticias debe pagar allí una pena, aunque hasta entonces se los había tomado a risa, ahora le perturban el alma, por temor de que sean ciertas.

T 38a *Papiro de Derveni* col. V 1-11 (*OF* 473)

... los terrores del Hades ... cuando consultan (*o* consultamos) un oráculo ... consultan un oráculo ... para ellos vamos (iremos) al santuario oracular a preguntar, con vistas a lo que se ha profetizado, si es lícito no creer en los terrores del Hades. ¿Por qué no

ἐν Ἅιδου δεινά. τί ἀπιστοῦσι; οὐ γινώσ[κοντες ἐ]νύπνια
οὐδὲ τῶν ἄλλωμ πραγμάτων ἕκασ[τον], διὰ ποίων ἂν
παραδειγμάτωμ π[ι]στεύοιεν; ὑπὸ [τῆς τε] ἁμαρτ<ί>ης
καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μανθ[άνο]υσιν
οὐδὲ] πιστεύουσι, ἀ[πι]στίη δὲ κἀμα[θίη τὸ αὐτό· ἢγ γὰρ
μὴ μα]νθάνωσι μη[δ]ὲ γινώ[σ]κωσ[ι, οὐκ ἔστιν ὅπως
πιστεύσου]σιγ καὶ ὁρ[ῶντες ἐνύπνια ...

T 39 *Resp.* 363d (*OF* 434 I) pergit T 36

τοὺς δὲ ἀνοσίους αὖ καὶ ἀδίκους εἰς πηλόν τινα κατορύττουσιν ἐν Ἅιδου καὶ κοσκίνωι ὕδωρ ἀναγκάζουσι φέρειν, ἔτι τε ζῶντας εἰς κακὰς δόξας ἄγοντες, ἅπερ Γλαύκων περὶ τῶν δικαίων δοξαζομένων δὲ ἀδίκων διῆλθε τιμωρήματα, ταῦτα περὶ τῶν ἀδίκων λέγουσιν, ἄλλα δὲ οὐκ ἔχουσιν. ὁ μὲν οὖν ἔπαινος καὶ ὁ ψόγος οὗτος ἑκατέρων.

T 40 *Gorg.* 493a (*OF* 434 II) pergit T 33

τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ὧι ἐπιθυμίαι εἰσὶ τυγχάνει ὂν οἷον ἀναπείθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω, καὶ τοῦτο ἄρα τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνήρ, ἴσως Σικελός τις ἢ Ἰταλικός, παράγων τῶι ὀνόματι διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικὸν ὠνόμασε πίθον, τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους, τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὗ αἱ ἐπιθυμίαι εἰσί, τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ καὶ οὐ στεγανόν, ὡς τετρημένος εἴη πίθος, διὰ τὴν ἀπληστίαν ἀπεικάσας. τοὐναντίον δὴ οὗτος σοί, ὦ Καλλίκλεις, ἐνδείκνυται ὡς τῶν ἐν Ἅιδου – τὸ ἀιδὲς δὴ λέγων – οὗτοι ἀθλιώτατοι ἂν εἶεν, οἱ ἀμύητοι, καὶ φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἑτέρωι τοιούτωι τετρημένωι κοσκίνωι. τὸ δὲ κόσκινον ἄρα λέγει, ὡς ἔφη ὁ πρὸς ἐμὲ λέγων, τὴν ψυχὴν εἶναι· τὴν δὲ ψυχὴν κοσκίνωι ἀπῄκασεν τὴν τῶν ἀνοήτων ὡς τετρημένην, ἅτε οὐ δυναμένην στέγειν δι' ἀπιστίαν τε καὶ λήθην.

T 40a Xenoph. *Oec.* 7.40 (*OF* 434 VI)

οὐχ ὁρᾷς, ἔφην ἐγώ, οἱ εἰς τὸν τετρημένον πίθον ἀντλεῖν λεγόμενοι ὡς οἰκτίρονται, ὅτι μάτην πονεῖν δοκοῦσι;

T 40b Philetaer. fr. 17 K.-A. (*OF* 434 VIII)

ὦ Ζεῦ, καλόν γ' ἔστ' ἀποθανεῖν αὐλούμενον·
τούτοις ἐν ἅιδου γὰρ μόνοις ἐξουσία
ἀφροδισιάζειν ἐστίν, οἱ δὲ τοὺς τρόπους
ῥυπαροὺς ἔχοντες μουσικῆς ἀπειρίαι,
εἰς τὸν πίθον φέρουσι τὸν τετρημένον.

creen en ellos? Si no comprenden los ensueños ni cada uno de los demás acontecimientos ¿en qué modelos se basarían para creer? Así que, vencidos por el error y también por el placer, no aprenden ni creen, y es que la desconfianza y la ignorancia son una misma cosa. Pues si no aprenden ni conocen, no hay manera de que crean, incluso cuando ven los ensueños ...

T 39 *República* 363d (*OF* 434 I) *Continúa T 36*

En cambio, a los impíos e injustos los zambullen en una especie de fango en el Hades o les obligan a llevar agua en un cedazo. Durante su vida los abocan a la mala fama y aplican a los injustos cuantos castigos ha enumerado Glaucón acerca de los justos que pasan por malvados; no tienen otros. Tal es, pues, el elogio y el castigo de unos y de otros.

T 40 *Gorgias* 493a (*OF* 434 II) continúa T 33

La parte del alma en que residen las pasiones resulta ser de una naturaleza que se deja seducir y se mueve violentamente arriba y abajo. A esa parte un individuo ingenioso experto en mitos, tal vez siciliano o italiota, que juega con las palabras la llamó «tinaja» (*pithos*) por lo confiado (*pithanón*) y fácil para dejarse convencer, y a los no iniciados (*amyetoi*), «insensatos» (*anoetoi*), comparando esa parte del alma de los insensatos en la que residen las pasiones, la parte indómita y descubierta, a una tinaja (*pithos*) agujereada, por su insaciabilidad. Él, Calicles, al contrario que tú, nos enseña que en el Hades – se refiere a lo invisible (*a-idés*) – ellos, los no iniciados serían los más desdichados y llevarían a una tinaja agujereada agua en un cedazo asimismo agujereado. Y afirma que el cedazo, según dice el que me lo cuenta, es el alma. Y comparó el alma de los insensatos con un cedazo, porque no puede retener el contenido por su deslealtad y carácter olvidadizo.

T 40a Jenofonte *Económico* 7.40 (*OF* 434 VI)

¿No ves, dije yo, los que dicen que llevan agua a una tinaja agujereada cómo se lamentan porque tienen la impresión de que trabajan en vano?

T 40b Filetero fr. 17 Kassel-Austin (*OF* 434 VIII)

Zeus, de veras es bueno morir oyendo tocar el *aulós*.
Pues sólo para ellos en el Hades existe la posibilidad
de practicar el sexo. Los demás, que tienen
maneras inmundas por su ignorancia de la música,
deben acarrear agua a la tinaja agujereada.

T 41 *Phaed.* 69c (*OF* 434 III, 576 I)

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῶι ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι, ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἅιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρωι κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δή, ὥς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετάς,

πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, βάκχοι δέ τε παῦροι[2].

οὗτοι δ᾽ εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς.

T 41a Olympiod. *in Pl. Phaed.* 8.7 (123 Westerink = *OF* 576 V)

διὸ καὶ παρωιδεῖ ἔπος Ὀρφικὸν [*OF* 576] τὸ λέγον ὅτι 'ὅστις δ᾽ ἡμῶν ἀτέλεστος, ὥσπερ ἐν βορβόρωι κείσεται ἐν Ἅιδου', τελετὴ γάρ ἐστιν ἡ τῶν ἀρετῶν βακχεία· καί φησιν 'πολλοὶ μὲν ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε Βάκχοι', ναρθηκοφόρους οὐ μὴν Βάκχους τοὺς πολιτικοὺς καλῶν, ναρθηκοφόρους δὲ καὶ Βάκχους τοὺς καθαρτικούς.

T 41b Plotin. 1.6.6 (*OF* 434 IV)

διὸ καὶ αἱ τελεταὶ ὀρθῶς αἰνίττονται τὸν μὴ κεκαθαρμένον καὶ εἰς Ἅιδου κείσεσθαι ἐν βορβόρωι, ὅτι τὸ μὴ καθαρὸν βορβόρωι διὰ κάκην φίλον.

T 41c Iulian. *Or.* 7.25 (II 1.88 Rochefort, *OF* 435 I)

σὺ δὲ ὅπως ἡμῖν μὴ τὸν Διογένη (V B 332 Giannantoni) προσβαλὼν ὥσπερ τι μορμολυκεῖον ἐκφοβήσηις· οὐ γὰρ ἐμυήθη, φασίν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὸν <προ>τρεπόμενον ἐκμυηθῆναι, 'γελοῖον', εἶπεν, 'ὦ νεανίσκε, εἰ τοὺς μὲν τελώνας οἴει ταύτης ἕνεκα τῆς τελετῆς κοινωνήσειν τοῖς θείοις τῶν ἐν Ἅιδου καλῶν, Ἀγησίλαον δὲ καὶ Ἐπαμινώνδαν ἐν τῶι βορβόρωι κείσεσθαι'.

cf. Diog. Laert. 6.39 (*OF* 435 II)

'γελοῖον,' ἔφη, 'εἰ Ἀγησίλαος μὲν καὶ Ἐπαμεινώνδας ἐν τῶι βορβόρωι διάξουσιν, εὐτελεῖς δέ τινες μεμυημένοι ἐν ταῖς μακάρων νήσοις ἔσονται.'

T 41d Aristoph. *Ran.* 145

εἶτα βόρβορον πολύν.

2 La cita de Platón aparece con el orden de palabras alterado y es amétrica. He reconstruido la forma original del verso.

T 41 *Fedón* 69c (*OF* 434 III, 576 I)

Y puede ser que los que instituyeron las *teletai* no sean gente inepta, sino que en realidad se indique de forma simbólica desde antaño que quien llegue al Hades no iniciado y sin haber cumplido las *teletai* «yacerá en el fango» pero el que llega purificado y cumplidas las *teletai*, habitará allí con los dioses. Pues en efecto son, como dicen los de las *teletai*, son

muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos,

y éstos, en mi opinión, no son otros que los que han filosofado correctamente.

T 41a Olimpiodoro *Comentario al Fedón de Platón* 8.7 (123 Westerink = *OF* 576 V)

Por eso parodia Platón el verso órfico (*OF* 576) según el cual en el Hades aquel de nosotros que no esté iniciado yacerá en el Hades como si estuviera en el fango, pues la *teleté* es el delirio báquico de la virtud. Y dice: «muchos los portadores de tirso, pero los bacos, pocos» llamándoles bacos a los filósofos que se dedican a la vida civil, y portadores del tirso a los que siguen el camino de la purificación.

T 41b Plotino 1.6.6 (*OF* 434 IV)

Por eso en las *teletai* se dice con razón, alegóricamente, que el que no esté purificado yacerá en el fango en el Hades, porque lo que no es puro ama el barro por su maldad.

T 41c Juliano *Discursos* 7.25 (II 1.88 Rochefort *OF* 435 I)

«Ridículo sería, joven», dijo (*sc.* Diógenes el cínico), «si crees que los recaudadores por esa *teleté* van a convivir con los bienes divinos del Hades y que Agesilao y Epaminondas van a yacer en el fango».

cf. Diógenes Laercio 6.39 (*OF* 435 II)

«Ridículo sería», dijo, «si Agesilao y Epaminondas van a yacer en el fango, y personas vulgares, pero iniciados, van a estar en las islas de los afortunados».

T 41d Aristófanes *Ranas* 145

Y además, mucho fango.

T **41e** Inscr. Cumana V a.C. (Sokolowski, *Lois Sacrées, Supplément*, 1962, n. 120, p. 202, *OF* 652)

οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἰ μὲ (i.e. εἰ μὴ) τὸν βεβαχχευμένον.

T **42** *Axioch.* 371e (*OF* 434 IX) pergit T 55

ὅσοις δὲ τὸ ζῆν διὰ κακουργημάτων ἠλάθη, ἄγονται πρὸς Ἐρινύων ἐπ' ἔρεβος καὶ χάος διὰ Ταρτάρου, ἔνθα χῶρος ἀσεβῶν καὶ Δαναΐδων ὑδρεῖαι ἀτελεῖς καὶ Ταντάλου δίψος καὶ Τιτυοῦ σπλάγχνα αἰωνίως ἐσθιόμενα καὶ γεννώμενα καὶ Σισύφου πέτρος ἀνήνυτος, οὗ τὰ τέρματα αὖθις ἄρχει πόνων. ἔνθα θηρσὶν περιλιχμώμενοι καὶ λαμπάσιν ἐπιμόνως πυρούμενοι Ποινῶν καὶ πᾶσαν αἰκίαν αἰκιζόμενοι ἀιδίοις τιμωρίαις τρύχονται.

T **43** *Resp.* 366a (*OF* 574)

'ἀλλὰ γὰρ ἐν Ἅιδου δίκην δώσομεν ὧν ἂν ἐνθάδε ἀδικήσωμεν, ...' ἀλλ', ὦ φίλε, φήσει λογιζόμενος, αἱ τελεταὶ αὖ μέγα δύνανται καὶ οἱ λύσιοι θεοί, ὡς αἱ μέγισται πόλεις λέγουσι καὶ οἱ θεῶν παῖδες ποιηταὶ καὶ προφῆται τῶν θεῶν γενόμενοι, οἳ ταῦτα οὕτως ἔχειν μηνύουσι.

T **44** *Resp.* 364e (*OF* 573 I, Mus. fr. 76 III Bernabé), cf. T 3

βίβλων δὲ ὅμαδον παρέχονται Μουσαίου καὶ Ὀρφέως, Σελήνης τε καὶ Μουσῶν ἐκγόνων, ὥς φασι, καθ' ἃς θυηπολοῦσιν, πείθοντες οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ πόλεις, ὡς ἄρα λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων διὰ θυσιῶν καὶ παιδιᾶς ἡδονῶν εἰσι μὲν ἔτι ζῶσιν, εἰσὶ δὲ καὶ τελευτήσασιν, ἃς δὴ τελετὰς καλοῦσιν, αἳ τῶν ἐκεῖ κακῶν ἀπολύουσιν ἡμᾶς, μὴ θύσαντας δὲ δεινὰ περιμένει.

T **45** *Phaedr.* 244d (*OF* 575)

ἀλλὰ μὴν νόσων γε καὶ πόνων τῶν μεγίστων, ἃ δὴ παλαιῶν ἐκ μηνιμάτων ποθὲν ἔν τισι τῶν γενῶν ἡ μανία ἐγγενομένη καὶ προφητεύσασα, οἷς ἔδει ἀπαλλαγὴν ηὕρετο, καταφυγοῦσα πρὸς θεῶν εὐχάς τε καὶ λατρείας, ὅθεν δὴ καθαρμῶν τε καὶ τελετῶν τυχοῦσα ἐξάντη ἐποίησε τὸν {ἑαυτῆς} ἔχοντα πρός τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον, λύσιν τῶι ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατασχομένωι τῶν παρόντων κακῶν εὑρομένη.

T **41e** Inscripción de Cumas V a.C. (Sokolowski, *Lois Sacrées, Supplément*, 1962, n. 120, p. 202, *OF* 652)

No es lícito yacer aquí a quien no se ha convertido en un baco.

T **42** *Axíoco* 371e (*OF* 434 IX) *Continúa T 55*

Y aquellos cuya vida se ha visto impulsada por las maldades, son llevados por las Erinis al Érebo y al Caos a través del Tártaro, donde están la morada de los impíos, las tinajas sin fondo de las Danaides, Tántalo torturado por la sed, las entrañas de Ticio devoradas y siempre renacidas, la piedra sin fin de Sísifo, cuyo esfuerzo comienza de nuevo una y otra vez. Allí, lamidos por fieras salvajes, constantemente quemados por las antorchas de las Furias y maltratados por suplicios de toda clase, se consumen en eternas condenas.

T **43** *República* 366a (*OF* 574)

«Pues en el Hades pagaremos castigo de las injusticias que hemos cometido aquí» ... «Pero, amigo –dirá con cálculo– es también muy grande el poder de las *teletai* y de los dioses liberadores, según dicen las ciudades más importantes y los hijos de dioses convertidos en poetas y profetas de los dioses, quienes revelan que es así.

T **44** *República* 364e (*OF* 573 I, Mus. fr. 76 III Bernabé), *para lo que precede, cf. T 13*

Nos presentan una barahúnda de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, con arreglo a los cuales organizan sus ritos, convenciendo, no sólo a particulares sino incluso a ciudades de que es posible la liberación y la purificación de las injusticias, tanto en vida como una vez muertos, por medio de sacrificios y juegos divertidos, a los que, claro está, llaman *teletai*, que nos liberan de los males del Más Allá, mientras a los que no han celebrado sacrificios, les esperan terribles castigos.

T **45** *Fedro* 244d (*OF* 575)

Pero es cierto que en las más terribles plagas y calamidades que se abaten inopinadamente sobre algunas familias por antiguas culpas, la *mania* que sobrevenía y resultaba profética encontraba una liberación para quienes la necesitaban, refugiada en súplicas y culto a los dioses, en consecuencia, mediante el recurso a purificaciones y *teletai* al que toma parte de este don, lo torna sano y salvo, tanto en el presente como en el futuro, tras haberle encontrado al que enloquece de un modo correcto y es poseído una liberación de las calamidades que le afectan.

T 46 *Resp.* 615a

ἀναμιμνῃσκομένας ὅσα τε καὶ οἷα πάθοιεν καὶ ἴδοιεν ἐν τῆι ὑπὸ γῆς πορείαι – εἶναι δὲ τὴν πορείαν χιλιέτη.

T 47 *Resp.* 614b (*OF* 461)

ἔφη δέ, ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον, ἐν ὧι τῆς τε γῆς δύ' εἶναι χάσματα ἐχομένω ἀλλήλοιν καὶ τοῦ οὐρανοῦ αὖ ἐν τῶι ἄνω ἄλλα καταντικρύ. δικαστὰς δὲ μεταξὺ τούτων καθῆσθαι, οὕς, ἐπειδὴ διαδικάσειαν, τοὺς μὲν δικαίους κελεύειν πορεύεσθαι τὴν εἰς δεξιάν τε καὶ ἄνω διὰ τοῦ οὐρανοῦ, ... τοὺς δὲ ἀδίκους τὴν εἰς ἀριστεράν τε καὶ κάτω.

T 47a *P.Bonon.* (ed. Lloyd-Jones–Parsons 1978) 73-85 (*OF* 717)

] κακῆι δ̣' ὑ[πό]ε̣ι̣κον ἀνάγκ̣ηι
κ]αὶ ἀναιδέε̣[ς], ἀλλὰ̣ παλαι̣ῆ̣ς
κ]α̣ὶ ἀγηνορίης λελαθέσ̣[θ]αι
]ος ἀναΐξασ[α π]αρέστη
] ἑ̣τέρας ἑτέρωθεν ἰούσ[α]ς
]τον ἀπὸ χθονὸς ἤλυθο[ν] ἄλλαι
]ν ὁδὸς εὔδιο̣ς, οὐδὲ καὶ αὐ[τ]ὴ
]ς σ̣φε̣τέρης γε μὲν ἦ[εν] ἀμείνων
]ο [] ἀ̣νείρ̣θε̣ χειρὶ τάλαντα
ἀρ]ηρότα μῦθ̣[ο]ν ἔν̣ε̣ι̣μ̣ε̣ν
] ἐπε̣[ί]θετο δ[α]ίμονο[ς ὀμφῆι
]ς θεὸ[ς.] [.]ν̣ ἀκούω[ν
]α̣[ ]. α̣φερο̣

T 48 *Resp* 620e (*OF* 462)]

ἐντεῦθεν δὲ δὴ ἀμεταστρεπτὶ ὑπὸ τὸν τῆς Ἀνάγκης ἰέναι θρόνον, καὶ δι' ἐκείνου διεξελθόντα, ἐπειδὴ καὶ οἱ ἄλλοι διῆλθον, πορεύεσθαι ἅπαντας εἰς τὸ τῆς Λήθης πεδίον διὰ καύματός τε καὶ πνίγους δεινοῦ· καὶ γὰρ εἶναι αὐτὸ κενὸν δένδρων τε καὶ ὅσα γῆ φύει. σκηνᾶσθαι οὖν σφᾶς ἤδη ἑσπέρας γιγνομένης παρὰ τὸν Ἀμέλητα ποταμόν, οὗ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδὲν στέγειν. μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πιεῖν, τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σωιζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρου· τὸν δὲ ἀεὶ πιόντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι.

T 49 *Phaed.* 82e

ὅτι παραλαβοῦσα αὐτῶν (sc. τῶν φιλομαθῶν) τὴν ψυχὴν ἡ φιλοσοφία ἀτεχνῶς διαδεδεμένην ἐν τῶι σώματι καὶ προσκεκολλημένην,

T 46 *República* 615a

Recordando cuántas cosas y de qué clase habían experimentado y visto en su viaje subterráneo, que había durado mil años.

T 47 *República* 614b (*OF* 461)

Y dijo que, cuando salió de él su alma se había puesto en marcha con otras muchas y que había arribado a un lugar maravilloso, en el que había dos aberturas de la tierra que se comunicaban entre sí y otras dos arriba, en el cielo, enfrente de las primeras. Y en medio de unas y otras estaban sentados unos jueces que, una vez emitidos sus veredictos, ordenaban que los justos marcharan hacia la derecha y hacia arriba, a través del cielo ... y que los injustos lo hicieran hacia la izquierda y hacia abajo.

T 47a *Papiro de Bolonia* ed. Lloyd-Jones–Parsons 1978 (*OF* 717)

] cedieron a la funesta necesidad
] y los desvergonzados, pero de su anterior soberbia
] y olvidarse de su coraje
] y echándose a volar se detuvo
] a otras que van en dirección contraria
] de la tierra llegaron otras
] un camino tranquilo, pero tampoco éste
] era mejor que el otro
]con la mano alzaba la balanza
] la frase adecuada atribuía
] obedecía a la voz de la divinidad
] al oír las palabras del dios.
] llevándose?

T 48 *República* 620e (*OF* 462)

De allí, sin poder volverse, iba a pie al trono de Necesidad y tras haber cruzado al otro lado, cuando los demás habían cruzado, se dirigían todos a la campa del Olvido, en medio de un terrible calor asfixiante, pues el lugar está yermo de árboles y de cuanto produce la tierra. Y ya al atardecer acampaban junto al río de la Despreocupación, cuya agua no puede llevarse en vasija alguna. Pues bien, todos se veìan forzados a beber una cierta cantidad de agua, y los que no eran protegidos por su discreción bebían más de la cuenta. Y el que bebe en cada ocasión se olvida de todo.

T 49 *Fedón* 82e

El alma de éstos (*sc.* de los amantes del saber), cuando la filosofía se hace cargo de ella, está sencillamente encadenada y apresada dentro del cuerpo y

ἀναγκαζομένην δὲ ὥσπερ διὰ εἱργμοῦ διὰ τούτου σκοπεῖσθαι τὰ ὄντα ... καὶ τοῦ εἱργμοῦ τὴν δεινότητα κατιδοῦσα ὅτι δι' ἐπιθυμίας ἐστίν.

T 50 *Gorg.* 523e

ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα ἐγνωκὼς πρότερος ἢ ὑμεῖς ἐποιησάμην δικαστὰς ὑεῖς ἐμαυτοῦ, δύο μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας, Μίνω τε καὶ Ῥαδάμανθυν, ἕνα δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης, Αἰακόν· οὗτοι οὖν ἐπειδὰν τελευτήσωσι, δικάσουσιν ἐν τῶι λειμῶνι, ἐν τῆι τριόδωι ἐξ ἧς φέρετον τὼ ὁδώ, ἡ μὲν εἰς μακάρων νήσους, ἡ δ' εἰς Τάρταρον. καὶ τοὺς μὲν ἐκ τῆς Ἀσίας Ῥαδάμανθυς κρινεῖ, τοὺς δὲ ἐκ τῆς Εὐρώπης Αἰακός. Μίνωι δὲ πρεσβεῖα δώσω ἐπιδιακρίνειν, ἐὰν ἀπορῆτόν τι τὼ ἑτέρω.

T 50a Lamella aurea Hipponii reperta (c. a. 400 a.C.) *OF* 474

Μναμοσύνας τόδε ἔργον. ἐπεὶ ἂν μέλλῃσι θανεῖσθαι
εἰς Ἀίδαο δόμους εὐήρεας, ἔστ' ἐπὶ δ‹ε›ξιὰ κρήνα,
πὰρ δ' αὐτὰν ἑστακῦα λευκὰ κυπάρισ‹σ›ος·
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχαὶ νεκύων ψύχονται.
ταύτας τᾶς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐγγύθεν ἔλθῃς.
πρόσθεν δὲ εὑρήσεις τᾶς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' {ε} ἐπύπερθεν ἔασι.
οἱ δέ σε εἰρήσονται ἐν‹ὶ› φρασὶ πευκαλίμαισι
ὅτ‹τ›ι δὴ ἐξερέεις Ἀΐδος σκότος ὀρφ‹ν›ήεντος.
εἶπον·Γῆς παῖ‹ς› εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος·
δίψαι δ' εἰμ' αὖος καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλ‹λ›ὰ δότ' ὦκα
ψυχρὸν ὕδωρ πιέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ‹ν›ης'.
καὶ δή τοι ἐρέουσιν {ι}ὑποχθονίωι βασιλεί‹αι›·
καὶ {δή τοι} δώσουσι πιεῖν τᾶς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας
καὶ δὴ καὶ σὺ πιὼν ὁδὸν ἔρχεα‹ι› ἅν τε καὶ ἄλλοι
μύσται καὶ βάκχοι ἱερὰν στείχουσι κλε‹ε›ινοί.

T 50b Lamella aurea Thuriis reperta (IV a.C.) *OF* 487.5-6

χαῖρ‹ε› χαῖρε· δεξιὰν ὁδοιπόρ‹ει›
λειμῶνάς θ'{ε} ἱεροὺς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

T50c Lamella aurea Pheris reperta (IV a.C.) *OF* 493

σύμβολα· Ἀν<δ>ρικεπαιδόθυρσον. Ἀνδρικεπαιδόθυρσον. Βριμώ, Βριμώ. εἴσιθ‹ι› ἱερὸν λειμῶνα. ἄποινος γὰρ ὁ μύστης.

T51 *Phaed.* 107d

λέγεται δὲ οὕτως, ὡς ἄρα τελευτήσαντα ἕκαστον ὁ ἑκάστου δαίμων, ὅσπερ ζῶντα εἰλήχει, οὗτος ἄγειν ἐπιχειρεῖ εἰς δή τινα τόπον, οἳ δεῖ τοὺς

obligada a examinar la realidad a través de éste como de una prisión... advirtiendo que lo terrible del aprisionamiento es a causa del deseo.

T 50 *Gorgias* 523e

Yo, que me he dado cuenta de ello antes que vosotros, he nombrado jueces a hijos míos, dos de Asia, Minos y Radamantis, y uno de Europa, Éaco. Así que cuando ellos mueran, dictarán justicia en la pradera, en la encrucijada de la que parten dos caminos, uno a las islas de los bienaventurados, otro al Tártaro. A los de Asia los juzgará Radamantis y a los de Europa, Éaco. Y a Minos le dará como distinción ser juez de apelación, si alguno de los otros dos tiene alguna duda.

T 50a Laminilla de Hiponio (c.a. 400 a.C.) *OF* 474

Esto es obra de Mnemósine. Cuando esté en trance de morirse
hacia la bien construida morada de Hades, hay a la diestra una [fuente
y cerca de ella, erguido, un albo ciprés.
Allí, al bajar, las ánimas de los muertos se refrescan.
¡A esa fuente no te allegues de cerca ni un poco!
Pero más adelante hallarás, de la laguna de Mnemósine
agua que fluye fresca. Y a su orilla hay unos guardianes.
Ellos te preguntarán, con sagaz discernimiento,
por qué investigas las tinieblas del Hades sombrío.
Di: «Hijo de Tierra soy y de Cielo estrellado;
de sed estoy seco y me muero. Dadme, pues, enseguida,
a beber agua fresca de la laguna de Mnemósine».
Y de cierto que consultarán con la reina subterránea,
y te darán a beber de la laguna de Mnemósine.
Así que, una vez que hayas bebido, también tú te irás por la [sagrada vía
por la que los demás iniciados y bacos avanzan, gloriosos.

T 50b Laminilla de Turios (IV a.C.) *OF* 487.5-6

Salve, salve, al tomar el camino a la derecha
hacia las sacras praderas y sotos de Perséfone.

T 50c Laminilla de Feras (IV a.C.) *OF* 493

Contraseñas: *Andrikepaidothyrson, Andrikepaidothyrson*, Brimó, Brimó.
Penetra en la sacra pradera, pues el iniciado está libre de castigo.

T 51 *Fedón* 107d

Se cuenta lo siguiente: que a cada uno que muere el demon de cada uno, que le ha correspondido precisamente mientras estaba vivo, trata

συλλεγέντας διαδικασαμένους εἰς Ἅιδου πορεύεσθαι μετὰ ἡγεμόνος ἐκείνου ὧι δὴ προστέτακται τοὺς ἐνθένδε ἐκεῖσε πορεῦσαι.

T 51a *P. Derveni* col. III 2-7

[ἀλλ᾽ οὐ πᾶς
δαίμ]ω̣γ γίνετα[ι· οὐ γὰρ] τιμῶσι π̣[οιν]η̣λ̣ά̣[τους οὐ]δ̣ὲ̣
ἀγέα]ς ἢ ἐξώλεας, [ἀλλ᾽ αἱ χ]ο̣αὶ στα̣γόσιν̣ [ἐ]π᾽ Ἐ̣ρινύσ̣[ιν. οἱ] δ̣ὲ
δ]α̣ίμονες, οἳ κατὰ̣ [τοὺς μ]ά̣γο̣υς τιμὰς [φέρ]ο̣υσι [τῶν
θ̣εῶν ὑπηρέται δ[ρῶντε]ς ἑκάστοι̣ς, ο[. . . . . μενο]ι
εἰσιν,

T 52 *Phaed.* 63c

ἀλλ᾽ εὔελπίς εἰμι εἶναί τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.

T 53 *Phaed.* 67b

οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, εἰ ταῦτα ἀληθῆ, ὦ ἑταῖρε, πολλὴ ἐλπὶς ἀφικομένωι οἷ ἐγὼ πορεύομαι, ἐκεῖ ἱκανῶς, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο οὗ ἕνεκα ἡ πολλὴ πραγματεία ἡμῖν ἐν τῶι παρελθόντι βίωι γέγονεν, ὥστε ἥ γε ἀποδημία ἡ νῦν μοι προστεταγμένη μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίγνεται καὶ ἄλλωι ἀνδρὶ ὃς ἡγεῖταί οἱ παρεσκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαρμένην.

T 53a Lamellae aureae Thuriis repertae (saec. IV a.C.) *OF* 489-490[3]

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασίλεια,
Εὖκλε καὶ Εὐβουλεῦ καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος εὔχομαι ὄλβιον εἶναι
ποινὰν δ᾽ ἀνταπέτεισ᾽ ἔργων ἕνεκ᾽ οὔτι δικαίων.
εἴτε με Μοῖρα ἐδάμασσ᾽ εἴτε ἀστεροπῆτα κεραυνῶν.
νῦν δὲ ἱκέτις ἥκω παρ᾽ ἁγνὴν Φερσεφόνειαν,
ὥς με πρόφρων πέμψηι ἕδρας ἐς εὐαγέων.

3 Dado que el texto procede de dos ejemplares con diferentes errores, he unificado ambos en una versión corregida, eliminando signos propios de una edición filológica.

de llevarlo a un cierto lugar en el que, una vez reunidos y juzgados, emprenden viaje al Hades con el guía aquél al que se le ha encomendado llevarlos allí desde aquí.

T 51a *Papiro de Derveni* col. III 2-7

... de hecho no se convierte en demon cualquiera; pues no honran a los perseguidos por las furias ni a los contaminados ni a los condenados; per las libaciones en gotas son para las Erinis. Y los démones que, según los magos, llevan las ofrendas en honor de los dioses, actuando como asistentes de cada uno de ellos, son...

T 52 *Fedón* 63c

Sino que estoy muy esperanzado de que para los muertos hay algo y, como se dice de antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos.

T 53 *Fedón* 67b

Así pues, si esto es verdad, amigo, hay gran esperanza para quien arribe a donde yo me encamino, de que allí, de una manera más satisfactoria que en cualquier otro sitio, se ganará eso por lo que se produjo un esfuerzo tan grande en la vida presente, de manera que el viaje que ahora se me ha ordenado se produce con buena esperanza para mí y para cualquier otro hombre que crea que su mente está preparada, como purificada.

T 53a Laminillas de Turios (s. IV a.C.) *OF* 489-490

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,
Euclo, Eubuleo, dioses y demás démones,
pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe
[bienaventurada,
y he pagado el castigo que corresponde a acciones impías.
O bien me ha sometido el Hado, o bien el que hace relampa-
[guear los rayos.
Ahora vengo como suplicante junto a la casta Perséfone,
por ver si, benévola, me envía a la morada de los límpidos.

T 53b Lamellae aureae Thuriis repertae (saec. IV a.C.) *OF* 488

Ἔρχομαι ἐκ κοθαρῶ‹ν› κοθαρά, χθονί‹ων› βασίλεια
Εὐκλῆς Εὐβο‹υ›λεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὔχομαι εἶμεν
ἀλ‹λ›ά με Μο‹ῖ›ρ'{α} ἐδάμασ‹σ›ε {καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι} καὶ
ἀσ{σ}τεροβλῆτα κ‹ε›ραυνῶι.
κύκλο‹υ› δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
ἱμερτο‹ῦ› δ' ἐπέβαν στεφάνο‹υ› ποσὶ καρπαλίμοισι,
δεσ{σ}ποίνας δ'{ε} ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας.
{ιμερτοδαπεβανστεμανουποσικαρπασιμοισι}
'ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔσηι ἀντὶ βροτοῖο'.
ἔριφος ἐς γάλ' ἔπετον.

T 54 *Phaed.* 112e-113c

τὰ μὲν οὖν δὴ ἄλλα πολλά τε καὶ μεγάλα καὶ παντοδαπὰ ῥεύματά ἐστι· τυγχάνει δ' ἄρα ὄντα ἐν τούτοις τοῖς πολλοῖς τέτταρ' ἄττα ῥεύματα, ὧν τὸ μὲν μέγιστον καὶ ἐξωτάτω ῥέον περὶ κύκλῳ ὁ καλούμενος Ὠκεανός ἐστιν, τούτου δὲ καταντικρὺ καὶ ἐναντίως ῥέων Ἀχέρων, ὃς δι' ἐρήμων τε τόπων ῥεῖ ἄλλων καὶ δὴ καὶ ὑπὸ γῆν ῥέων εἰς τὴν λίμνην ἀφικνεῖται τὴν Ἀχερουσιάδα, οὗ αἱ τῶν τετελευτηκότων ψυχαὶ τῶν πολλῶν ἀφικνοῦνται καί τινας εἱμαρμένους χρόνους μείνασαι, αἱ μὲν μακροτέρους, αἱ δὲ βραχυτέρους, πάλιν ἐκπέμπονται εἰς τὰς τῶν ζώιων γενέσεις. τρίτος δὲ ποταμὸς τούτων κατὰ μέσον ἐκβάλλει, καὶ ἐγγὺς τῆς ἐκβολῆς ἐκπίπτει εἰς τόπον μέγαν πυρὶ πολλῶι καόμενον, καὶ λίμνην ποιεῖ μείζω τῆς παρ' ἡμῖν θαλάττης, ζέουσαν ὕδατος καὶ πηλοῦ· ἐντεῦθεν δὲ χωρεῖ κύκλωι θολερὸς καὶ πηλώδης, περιελιττόμενος δὲ τῆι γῆι ἄλλοσέ τε ἀφικνεῖται καὶ παρ' ἔσχατα τῆς Ἀχερουσιάδος λίμνης, οὐ συμμειγνύμενος τῶι ὕδατι· περιελιχθεὶς δὲ πολλάκις ὑπὸ γῆς ἐμβάλλει κατωτέρω τοῦ Ταρτάρου· οὗτος δ' ἐστὶν ὃν ἐπονομάζουσιν Πυριφλεγέθοντα, οὗ καὶ οἱ ῥύακες ἀποσπάσματα ἀναφυσῶσιν ὅπηι ἂν τύχωσι τῆς γῆς. τούτου δὲ αὖ καταντικρὺ ὁ τέταρτος ἐκπίπτει εἰς τόπον πρῶτον δεινόν τε καὶ ἄγριον, ὡς λέγεται, χρῶμα δ' ἔχοντα ὅλον οἷον ὁ κυανός, ὃν δὴ ἐπονομάζουσι Στύγιον, καὶ τὴν λίμνην ἣν ποιεῖ ὁ ποταμὸς ἐμβάλλων, Στύγα· ὁ δ' ἐμπεσὼν ἐνταῦθα καὶ δεινὰς δυνάμεις λαβὼν ἐν τῶι ὕδατι, δὺς κατὰ τῆς γῆς, περιελιττόμενος χωρεῖ ἐναντίος τῶι Πυριφλεγέθοντι καὶ ἀπαντᾶι ἐν τῆι Ἀχερουσιάδι λίμνηι ἐξ ἐναντίας· καὶ οὐδὲ τὸ τούτου ὕδωρ οὐδενὶ μείγνυται, ἀλλὰ καὶ οὗτος κύκλωι περιελθὼν ἐμβάλλει εἰς τὸν Τάρταρον ἐναντίος τῶι Πυριφλεγέθοντι· ὄνομα δὲ τούτωι ἐστίν, ὡς οἱ ποιηταὶ λέγουσιν, Κωκυτός.

T 53b Laminillas de Turios (s. IV a.C.) *OF* 488

Vengo de entre puros, pura, reina de los seres subterráneos,
Eucles, Eubuleo y demás dioses inmortales.
Pues también yo me precio de pertenecer a vuestra estirpe [bienaventurada,
pero me sometió el hado y el que hiere desde los astros con el [rayo.
Salí volando del penoso ciclo de profundo pesar,
me lancé con ágiles pies a por la ansiada corona
y me sumí en el regazo de mi señora, la diosa subterránea:
«Venturoso y afortunado, dios serás, de mortal que eras.»
Cabrito, en la leche caí.

T 54 *Fedón* 112e-113c

Pues bien, hay otras muchas corrientes, grandes y variadas, pero se da el caso de que entre tantas que son hay cuatro corrientes, la mayor de las cuales y que fluye en el círculo más externo, es la llamada Océano. Frente a ésta y en sentido contrario fluye el Aqueronte, que corre a través de otros lugares yermos y tras fluir incluso bajo tierra, desemboca en la laguna Aquerusíade, adonde llegan las almas de muchos difuntos y tras haber aguardado unos plazos de tiempo determinados, unas más largos y otras, más cortos, son enviadas de nuevo a los nacimientos de seres vivos (*i. e.* a reencarnar). Un tercer río discurre en medio de ellos y cerca de su nacimiento desemboca en un lugar espacioso quemado por un gran fuego y forma una laguna mayor que nuestro mar (*i.e.* el Mediterráneo) cuya agua y cieno están hirviendo. De allí discurre en círculo, turbio y cenagoso, y después de dar la vuelta a la tierra, llega a otra parte, en los confines de la laguna Aquerusíade, pero sin mezclar en ella sus aguas. Una vez que ha dado muchas veces la vuelta bajo tierra, desemboca en una parte más baja del Tártaro. Este río es el que se llama Piriflegetonte, cuyas corrientes de lava expulsan fragmentos allá donde tocan tierra. Y frente a éste, a su vez, el cuarto río desemboca en primer lugar en un lugar terrible y salvaje, según se dice, que tiene todo él el color del lapislázuli, al que llaman Estigio, y a la laguna que forma el río en su desembocadura, Éstige. Éste, al llegar aquí y tras haber tomado una fuerza terrible en sus aguas y tras hundirse bajo tierra, discurre haciendo meandros en sentido contrario al Piriflegetonte y sale a su encuentro en la laguna Aquerusíade desde el lado contrario. Tampoco su agua se mezcla con ninguna otra, sino que, avanzando en círculo, desemboca en el Tár-

T 54a Damasc. *in Plat. Phaed.* 1.541 (277 Westerink, *OF* 341 II)

οἱ παραδιδόμενοι τέσσαρες ποταμοὶ κατὰ τὴν Ὀρφέως παράδοσιν τοῖς ὑπογείοις ἀναλογοῦσι δ´ στοιχείοις τε καὶ κέντροις κατὰ δύο ἀντιθέσεις· ὁ μὲν γὰρ Πυριφλεγέθων τῶι πυρὶ καὶ τῆι ἀνατολῆι, ὁ δὲ Κωκυτὸς τῆι γῆι καὶ τῆι δύσει, ὁ δὲ Ἀχέρων ἀέρι τε καὶ μεσημβρίαι. τούτους μὲν Ὀρφεὺς οὕτω διέταξεν, αὐτὸς δὲ τὸν Ὠκεανὸν τῶι ὕδατι καὶ τῆι ἄρκτωι προσοικειοῖ.

T 54b Damasc. *in Plat. Phaed.* 2.145 (363 Westerink, *OF* 341 V y 342).

οἱ τέτταρες ποταμοὶ τὰ τέτταρα στοιχεῖά ἐστι τὰ ἐν τῶι Ταρτάρωι· ὁ μὲν Ὠκεανός, φησί, τὸ ὕδωρ, ὁ δὲ Κωκυτὸς ἤτοι Στύγιος ἡ γῆ, ὁ δὲ Πυριφλεγέθων τὸ πῦρ, ὁ δὲ Ἀχέρων ὁ ἀήρ. ἀντικεῖσθαι δὲ τῶι μὲν Πυριφλεγέθοντι τὸν Στύγιον ὡς θερμῶι ψυχρόν, τῶι δὲ Ὠκεανῶι τὸν Ἀχέροντα ὡς ὑδραίωι ἀέριον· διὸ καὶ Ὀρφεὺς τὴν Ἀχερουσίαν λίμνην Ἀερίαν καλεῖ.

T 54c Procl. *in Pl. Tim.* III 180.8 Diehl (*OF* 343)

δηλοῦσι δὲ οἱ θεολόγοι τὸν Ὠκεανὸν ἁπάσης εἶναι κινήσεως χορηγόν, δέκα λέγοντες αὐτὸν ἐκπέμπειν ὀχετούς, ὧν ἐπὶ θάλατταν τοὺς ἐννέα χωρεῖν.

T 54d Porphyr. *ad Gaurum* 2.2.9 (34.26 Kalbfleisch, *OF* 344).

κἀνταῦθα πολὺς ὁ Νουμήνιος (fr. 36 Des Places) καὶ οἱ τὰς Πυθαγόρου ὑπονοίας ἐξηγούμενοι, καὶ τὸν παρὰ μὲν τῶι Πλάτωνι (Resp. 621a) ποταμὸν Ἀμέλητα, παρὰ δὲ τῶι Ἡσιόδωι (e. g. Th. 361) καὶ τοῖς Ὀρφικοῖς τὴν Στύγα.

T 55 *Axioch.* 371a (*OF* 434 IX, 713 III)

Γωβρύης, ἀνὴρ μάγος, ἔφη ... ἔκ τινων χαλκέων δέλτων, ἃς ἐξ Ὑπερβορέων ἐκόμισαν Ὦπίς τε καὶ Ἑκαέργη, ἐκμεμαθηκέναι μετὰ τὴν τοῦ σώματος λύσιν τὴν ψυχὴν εἰς τὸν ἄδηλον χωρεῖν τόπον, κατὰ τὴν ὑπόγειον οἴκησιν, ἐν ἧι βασίλεια Πλούτωνος οὐχ ἥττω τῆς τοῦ Διὸς αὐλῆς, ἅτε τῆς μὲν γῆς ἐχούσης τὰ μέσα τοῦ κόσμου, τοῦ δὲ πόλου ὄντος σφαιροειδοῦς, οὗ τὸ μὲν ἕτερον ἡμισφαίριον θεοὶ ἔλαχον οἱ οὐράνιοι, τὸ δὲ ἕτερον οἱ ὑπένερθεν, οἱ μὲν ἀδελφοὶ ὄντες, οἱ δὲ ἀδελφῶν παῖδες. τὰ δὲ πρόπυλα τῆς εἰς Πλούτωνος ὁδοῦ σιδηροῖς κλείθροις καὶ κλεισὶν ὠχύρωται. ταῦτα δὲ ἀνοίξαντα ποταμὸς Ἀχέρων ἐκδέχεται, μεθ᾽ ὃν Κωκυτός, οὓς χρὴ

taro por el lado contrario que el Piriflegetonte. Su nombre, según dicen los poetas, es Cocito.

T 54a Damascio *Comentario al Fedón de Platón* 1.541 (277 Westerink, *OF* 341 II)

Los cuatro ríos que se describen corresponden, según la tradición de Orfeo, a los cuatro elementos subterráneos y los cuatro puntos cardinales en dos juegos de opuestos: el Piriflegetonte, al fuego y al este; el Cocito, a la tierra y al oeste; el Aqueronte, al aire y al sur. Orfeo se limitó a disponerlos de este modo, y es el comentarista (*i. e.* Proclo) el que asocia a Océano con el agua y el norte.

T 54b Damascio *Comentario al Fedón de Platón* 2.145 (363 Westerink, *OF* 341 V y 342).

Los cuatro ríos son los cuatro elementos en el Tártaro: el Océano, según el comentarista (*i. e.* Proclo), es el agua, el Cocito o Éstige, la tierra; el Piriflegetonte, fuego; el Aqueronte, aire. Opuesto al Piriflegetonte es el Estigio, caliente, frente a frío; opuesto a Océano es el Aqueronte, agua frente a aire. Por eso Orfeo (*OF* 342) le llama *Aeria* (nebulosa) a la laguna del Aqueronte.

T 54c Proclo *Comentario al Timeo de Platón* III 180.8 Diehl (*OF* 343)

Evidencian los teólogos que Océano es la fuente de toda clase de movimiento, diciendo que hace surgir diez corrientes, de las que nueve fluyen hacia el mar.

T 54d Porfirio *A Gauro* 2.2.9 (34.26 Kalbfleisch, *OF* 344).

Y aquí Numenio (fr. 36 Des Places) y los intérpretes del sentido oculto de Pitágoras entienden como semen el río Ameles en Platón (*Resp.* 621a) y la Éstige en Hesíodo (*Th.* 361) y en los órficos.

T 55 *Axíoco* 371a (*OF* 434 IX, 713 III)

Gobrias, un mago, dijo ... que de unas tablillas de bronce que habían traído Opis y Hecaerge de los Hiperbóreos, había aprendido que después de la liberación del cuerpo, el alma va a un lugar oscuro, una morada subterránea en la que se encuentra el reino de Plutón, no menor que el palacio de Zeus, ya que, como la tierra ocupa la parte central del universo y al ser el cielo esférico, a los dioses celestes les correspondió un hemisferio y a los infernales, el otro, pues unos son hermanos, otros, hijos de hermanos. El atrio del camino que conduce a Plutón está asegurado con cerrojos y cerraduras de hierro. Cuando se

πορθμεύσαντας ἀχθῆναι ἐπὶ Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν, ὃ κλήιζεται πεδίον ἀληθείας. ἐνταυθοῖ καθέζονται δικασταὶ ἀνακρίνοντες τῶν ἀφικνουμένων ἕκαστον, τίνα βίον βεβίωκε καὶ τίσιν ἐπιτηδεύμασιν ἐνωικίσθη τῶι σώματι. ψεύσασθαι μὲν οὖν ἀμήχανον. ὅσοις μὲν οὖν ἐν τῶι ζῆν δαίμων ἀγαθὸς ἐπέπνευσεν, εἰς τὸν τῶν εὐσεβῶν χῶρον οἰκίζονται, ἔνθα ἄφθονοι μὲν ὧραι παγκάρπου γονῆς βρύουσιν, πηγαὶ δὲ ὑδάτων καθαρῶν ῥέουσιν, παντοῖοι δὲ λειμῶνες ἄνθεσι ποικίλοις ἐαριζόμενοι, διατριβαὶ δὲ φιλοσόφων καὶ θέατρα ποιητῶν καὶ κύκλιοι χοροὶ καὶ μουσικὰ ἀκούσματα, συμπόσιά τε εὐμελῆ καὶ εἰλαπίναι αὐτοχορήγητοι, καὶ ἀκήρατος ἀλυπία καὶ ἡδεῖα δίαιτα· οὔτε γὰρ χεῖμα σφοδρὸν οὔτε θάλπος ἐγγίγνεται, ἀλλ᾽ εὔκρατος ἀὴρ χεῖται ἁπαλαῖς ἡλίου ἀκτῖσιν ἀνακιρνάμενος. ἐνταῦθα τοῖς μεμυημένοις ἐστίν τις προεδρία· καὶ τὰς ὁσίους ἁγιστείας κἀκεῖσε συντελοῦσιν. ... καὶ τοὺς περὶ Ἡρακλέα τε καὶ Διόνυσον κατιόντας εἰς Ἅιδου πρότερον λόγος ἐνθάδε μυηθῆναι, καὶ τὸ θάρσος τῆς ἐκεῖσε πορείας παρὰ τῆς Ἐλευσινίας ἐναύσασθαι. sequitur T 42

T **55a** Pind. fr. 129.2-10 Maehl. = 58 Cannatà Fera (*OF* 439)
τοῖσι λάμπει μὲν μένος ἀελίου
τὰν ἐνθάδε νύκτα κάτω,
φοινικορόδοις ἐνὶ λειμώνεσσι προάστιον αὐτῶν
καὶ λιβάνων σκιαρᾶν < >
καὶ χρυσοκάρποισιν βέβριθε <δενδρέοις>
καὶ τοὶ μὲν ἵπποις γυμνασίοις <τε >
    τοὶ δὲ πεσσοῖς
τοὶ δὲ φορμίγγεσσι τέρπονται, παρὰ δέ σφισιν
εὐανθὴς ἅπας τέθαλεν ὄλβος·
ὀδμὰ δ᾽ ἐρατὸν κατὰ χῶρον κίδναται
αἰεὶ θύματα μειγ[νύντων πυρὶ τηλεφανεῖ
παντοῖα θεῶν ἐπὶ βωμοῖς,
T **55b** Pind. fr. 130 Maehl. = 58b Cannatà Fera (*OF* 440)
ἔνθεν τὸν ἄπειρον ἐρεύγονται σκότον
βληχροὶ δνοφερᾶς νυκτὸς ποταμοί
T **55c** Pind. fr. 143 Maehl. (*OF* 446)
κεῖνοι γάρ τ᾽ ἄνοσοι καὶ ἀγήραοι
πόνων τ᾽ ἄπειροι, βαρυβόαν
πορθμὸν πεφευγότες Ἀχέροντος.

franquea se encuentra el río Aqueronte y tras él, el Cocito, que hay que vadear para ser conducidos a presencia de Minos y Radamantis, el sitio que se llama «Llanura de la verdad». Allí se sientan unos jueces que preguntan a cada uno de los que vienen qué vida han vivido y con qué costumbres habitaron en su cuerpo. Mentir es imposible. Pues bien, a cuantos en vida les inspiró un buen demon, van a habitar la región de los piadosos, donde mieses abundantes producen cosecha de toda clase de frutos, corren veneros de aguas puras y praderas de toda clase están en una primavera continua con flores variadas y hay conversaciones de filósofos, espectáculos de poetas, coros que danzan, música que se oye, banquetes bien provistos y festines que se sirven por sí mismos, no existe la pena y la existencia es dulce. Pues no hay invierno duro ni llega el calor del verano, sino que un aire suave corre unido a los delicados rayos del sol. Allí los iniciados ocupan el lugar preferente y allí celebran juntos las ceremonias sagradas ... y es tradición que los que se relacionan con Heracles y Dioniso que bajaron al Hades se inicaron antes allí y que el valor para emprender el camino hacia allí se adquiría junto a la diosa de Eleusis. *Sigue T 42.*

T **55a** Píndaro fr. 129 Maehler = 58a Cannatà Fera (*OF* 439)
Para ellos refulge la pujanza del sol
durante la noche de aquí abajo,
y en sotos de rosas de púrpura
y en los entornos de su ciudad
(...) de umbrosos bosques de inciensos
y están henchidos de árboles de frutos de oro.
Unos disfrutan de ejercicios hípicos,
    otros, a pie,
Otros se deleitan con la lira, y entre ellos
florece exuberante toda clase de venturas
y una fragancia deliciosa por el lugar se expande
pues sin cesar mezclan con el fuego que de lejos se avista aromas
de toda clase sobre las aras de los dioses.
T **55b** Píndaro fr. 130 Maehler = 58b Cannatà Fera (*OF* 440)
Desde allí, vomitan una oscuridad sin límites
inertes ríos de la noche tenebrosa.
T **55c** Píndaro. fr. 143 Maehler (*OF* 446)
Pues ellos, libres de enfermedad y de vejez
y desconocedores de las fatigas, han escapado
del curso del Aqueronte de graves sones.

T 55d Pind. *Ol.* 2.56-67 (*OF* 445)
εἰ δέ νιν ἔχων τις οἶδεν τὸ μέλλον,
ὅτι θανόντων μὲν ἐνθάδ' αὐτίκ' ἀπάλαμνοι φρένες
ποινὰς ἔτεισαν - τὰ δ' ἐν τᾷδε Διὸς ἀρχᾷ
ἀλιτρὰ κατὰ γᾶς δικάζει τις ἐχθρᾷ
λόγον φράσαις ἀνάγκᾳ·
ἴσαις δὲ νύκτεσσιν αἰεί,
ἴσαις δ' ἁμέραις ἅλιον ἔχοντες, ἀπονέστερον
ἐσλοὶ δέκονται βίοτον, οὐ χθόνα ταράσσοντες ἐν χερὸς ἀκμᾷ
οὐδὲ πόντιον ὕδωρ
κεινὰν παρὰ δίαιταν, ἀλλὰ παρὰ μὲν τιμίοις
θεῶν οἵτινες ἔχαιρον εὐορκίαις ἄδακρυν νέμονται
αἰῶνα, τοὶ δ' ἀπροσόρατον ὀκχέοντι πόνον.
sequitur T 31b

T 55e Plu. fr. 178 Sandbach (*OF* 594)
ἐνταῦθα δ' ἀγνοεῖ, πλὴν ὅταν ἐν τῶι τελευτᾶν ἤδη γένηται· τότε δὲ πάσχει πάθος οἷον οἱ τελεταῖς μεγάλαις κατοργιαζόμενοι. διὸ καὶ τὸ ῥῆμα τῶι ῥήματι καὶ τὸ ἔργον τῶι ἔργωι τοῦ τελευτᾶν καὶ τελεῖσθαι προσέοικε. πλάναι τὰ πρῶτα καὶ περιδρομαὶ κοπώδεις καὶ διὰ σκότους τινὲς ὕποπτοι πορεῖαι καὶ ἀτέλεστοι, εἶτα πρὸ τοῦ τέλους αὐτοῦ τὰ δεινὰ πάντα, φρίκη καὶ τρόμος καὶ ἱδρὼς καὶ θάμβος· ἐκ δὲ τούτου φῶς τι θαυμάσιον ἀπήντησεν καὶ τόποι καθαροὶ καὶ λειμῶνες ἐδέξαντο, φωνὰς καὶ χορείας καὶ σεμνότητας ἀκουσμάτων ἱερῶν καὶ φασμάτων ἁγίων ἔχοντες· ἐν αἷς ὁ παντελὴς ἤδη καὶ μεμυημένος ἐλεύθερος γεγονὼς καὶ ἄφετος περιιὼν ἐστεφανωμένος ὀργιάζει καὶ σύνεστιν ὁσίοις καὶ καθαροῖς ἀνδράσι, τὸν ἀμύητον ἐνταῦθα τῶν ζώντων <καὶ> ἀκάθαρτον ἐφορῶν ὄχλον ἐν βορβόρωι πολλῶι καὶ ὁμίχλῃ πατούμενον ὑφ' ἑαυτοῦ καὶσυνελαυνόμενον, φόβωι δὲ θανάτου τοῖς κακοῖς ἀπιστίαι τῶν ἐκεῖ ἀγαθῶν ἐμμένοντα.

T 56 *Leg.* 881a
θάνατος μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ἔσχατον, οἱ δὲ ἐν Ἅιδου τούτοισι λεγόμενοι πόνοι ἔτι τε τούτων εἰσὶ μᾶλλον ἐν ἐσχάτοις, καὶ ἀληθέστατα λέγοντες οὐδὲν ἀνύτουσιν ταῖς τοιαύταις ψυχαῖς ἀποτροπῆς οὐ γὰρ ἂν ἐγίγνοντό

T 55d Píndaro *Olímpica* 2.56 (*OF* 445)
Y si uno que la posee, conoce además el porvenir,
esto es, que las almas violentas de los muertos aquí en la tierra
pagan en seguida su castigo... En cambio sobre los pecados [cometidos
en este reino de Zeus alguien dicta sentencia bajo tierra,
emitiendo su fallo con ineluctable hostilidad.
Iguales siempre sus noches,
iguales sus días bajo la luz del sol,
se ganan los buenos una existencia libre ya de fatigas
sin tener que perturbar la tierra con el vigor de sus manos
ni el agua de la mar, en busca de su magro sustento,
sino que, en compañía de los favoritos de los dioses,
aquellos que se precian de cumplir sus juramentos
viven una existencia sin lágrimas,
mientras que los demás sufren padecimientos insoportables [de ver. (*Sigue T 31b*)

T 55e Plutarco fr. 178 Sandbach (*OF* 594)
En este mundo [el alma] no tiene conocimiento, salvo cuando llega al trance de la muerte. Entonces sufre una experiencia como la de quienes participan en las grandes *teletai*. Por eso se parecen tanto una palabra a la obra (τελευτᾶν «morir» y τελεῖσθαι «iniciarse») como una acción a la otra. Primero, el vagar sin rumbo, las fatigosas vueltas y los recorridos en la oscuridad con la sospecha de que no se van a acabar nunca y luego, antes de llegar al propio término, todos los terrores, estremecimientos, temblores, sudor y confusión. Pero de ahí, le sale al encuentro una luz admirable, y le acogen lugares puros y praderas, llenos de sonidos, danzas y la solemnidad de palabras sacras y visiones santas. Una vez que se ha saciado de ello y ha sido iniciado, se vuelve libre y marcha liberado; coronado, celebra los misterios y en compañía de hombres santos y puros, ve desde allí la turba no iniciada e impura de los seres vivientes, en medio del fango y de las tinieblas, pisoteándose y empujándose unos a otros, persistiendo en el miedo a la muerte en unión de los malvados, por la falta de fe en los bienes de allí.

T 56 *Leyes* 881a
Pues la muerte no es el extremo, sino que los padecimientos que se dice que sufren en el Hades, por más que extremados y portadores de la mayor verdad, no bastan para disuadir a tales almas, pues no se produ-

ποτε μητραλοῖαί τε καὶ τῶν ἄλλων γεννητόρων ἀνόσιοι πληγῶν τόλμαι - δεῖ δὴ τὰς ἐνθάδε κολάσεις περὶ τὰ τοιαῦτα τούτοισι τὰς ἐν τῶι ζῆν μηδὲν τῶν ἐν Ἅιδου λείπεσθαι κατὰ δύναμιν.

T **57** *Leg.* 815c

ὅση μὲν βακχεία τ' ἐστὶν καὶ τῶν ταύταις ἑπομένων, ἃς Νύμφας τε καὶ Πᾶνας καὶ Σειληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατῳνωμένους, περὶ καθαρμούς τε καὶ τελετάς τινας ἀποτελούντων, σύμπαν τοῦτο τῆς ὀρχήσεως τὸ γένος οὔθ' ὡς εἰρηνικὸν οὔθ' ὡς πολεμικὸν οὔθ' ὅτι ποτὲ βούλεται ῥάιδιον ἀφορίσασθαι.

T **57a** Philostr. *Vit. Apoll.* 4.21 (*OF* 1018 VIII)

ἐπιπλῆξαι δὲ λέγεται περὶ Διονυσίων Ἀθηναίοις, ἃ ποιεῖταί σφισιν ἐν ὥραι τοῦ ἀνθεστηριῶνος· ὁ μὲν γὰρ μονωιδίας ἀκροασομένους καὶ μελοποιίας παραβάσεών τε καὶ ῥυθμῶν, ὁπόσοι κωμωιδίας τε καὶ τραγωιδίας εἰσίν, ἐς τὸ θέατρον ξυμφοιτᾶν ᾤετο, ἐπεὶ δὲ ἤκουσεν, ὅτι αὐλοῦ ὑποσημήναντος λυγισμοὺς ὀρχοῦνται καὶ μεταξὺ τῆς Ὀρφέως ἐποποιίας τε καὶ θεολογίας τὰ μὲν ὡς Ὧραι, τὰ δὲ ὡς Νύμφαι, τὰ δὲ ὡς Βάκχαι πράττουσιν, ἐς ἐπίπληξιν τούτου κατέστη.

T **57b** Luc. *Salt.* 15 (*OF* 599 I)

ἐῶ λέγειν, ὅτι τελετὴν οὐδεμίαν ἀρχαίαν ἔστιν εὑρεῖν ἄνευ ὀρχήσεως, Ὀρφέως δηλαδὴ καὶ Μουσαίου καὶ τῶν τότε ἀρίστων ὀρχηστῶν καταστησαμένων αὐτάς, ὥς τι κάλλιστον καὶ τοῦτο νομοθετησάντων, σὺν ῥυθμῶι καὶ ὀρχήσει μυεῖσθαι. ... ὅτι τοὺς ἐξαγορεύοντας τὰ μυστήρια ἐξορχεῖσθαι λέγουσιν οἱ πολλοί.

T **57c** Luc. *Salt.* 79 (*OF* 600 I)

ἡ μέν γε Βακχικὴ ὄρχησις ... οὕτω κεχείρωται τοὺς ἀνθρώπους τοὺς ἐκεῖ ὥστε κατὰ τὸν τεταγμένον ἕκαστοι καιρόν, ἁπάντων ἐπιλαθόμενοι τῶν ἄλλων, κάθηνται δι' ἡμέρας τιτᾶνας καὶ κορύβαντας καὶ σατύρους καὶ βουκόλους ὁρῶντες. καὶ ὀρχοῦνταί γε ταῦτα οἱ εὐγενέστατοι καὶ πρωτεύοντες ἐν ἑκάστηι τῶν πόλεων, οὐχ ὅπως αἰδούμενοι ἀλλὰ καὶ μέγα φρονοῦντες ἐπὶ τῶι πράγματι μᾶλλον ἤπερ ἐπ' εὐγενείαις καὶ λειτουργίαις καὶ ἀξιώμασι προγονικοῖς.

T **57d** Aristid. Quint. *De mus.* 3.25 (129.11 Winnington-Ingram, *OF* 600 II).

διὸ καὶ τὰς βακχικὰς τελετὰς καὶ ὅσαι ταύταις παραπλήσιοι λόγου τινὸς ἔχεσθαί φασιν, ὅπως ἂν ἡ τῶν ἀμαθεστέρων πτοίησις διὰ βίον ἢ τύχην ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελωιδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδιαῖς ἐκκαθαίρηται.

cirían matricidios ni atrevimientos impíos de otras agresiones contra los padres; es necesario, pues, que en lo posible los castigos en vida de aquí en nada sean inferiores a los del Hades.

T **57** *Leyes* 815c

Pues toda la que es báquica y propia de lo que las acompaña, en las que, dicen, imitan a borrachos, a los que dan el nombre de Ninfas, Panes, Silenos y Sátiros, y aquellas en las que se celebran purificaciones o misterios, toda esta clase de danzas ni puede definirse fácilmente como pacíficas ni como guerreras.

T **57a** Filóstrato *Vida de Apolonio* 4.21 (*OF* 1018 VIII)

Se dice que reprendió (*sc.* Apolonio) a los atenienses respecto a las Dionisias que celebran en la época del Antesterión. Pues creía que acudían al teatro dispuestos a oír monodia y composiciones líricas de las procesionales y de cuantos ritmos son propios de la comedia y la tragedia, pero cuando oyó que a los sones de la flauta danzaban bailes de contorsiones y que en medio del canto épico y la alabanza divina de Orfeo actuaban unas veces como Horas, otras como Ninfas, otras como Bacantes, se aprontó a la censura.

T **57b** Luciano *De la danza* 15 (*OF* 599 I)

Omito decir que no es posible encontrar ninguna *teleté* antigua sin danza, por supuesto de las de Orfeo, Museo y los mejores danzarines de entonces que las establecieron y dispusieron como algo muy hermoso el iniciarse con ritmo y danza (...) y muchos dicen que quienes dan a conocer los misterios «danzan fuera».

T **57c** Luciano *De la danza* 79 (*OF* 600 I)

La danza báquica (...) hasta tal punto se ha apoderado de la gente de allí que en el momento establecido todos acuden, olvidándose de todo lo demás y se pasan el día sentados viendo titanes, coribantes, sátiros y vaqueros. Y las bailan los más nobles y más notables en cada ciudad, no sólo sin avergonzarse, sino incluso teniéndolo en más estima que su nobleza, sus servicios a la comunidad y las distinciones de sus antepasados

T **57d** Aristides Quintiliano *De la música* 3.25 (129.11 Winnington-Ingram, *OF* 600 II).

Por ello, también dicen que las ceremonias báquicas y cuantas son semejantes a éstas tienen una razón de ser, a saber, que la pasión de quienes son más ignorantes, por su forma de vida o por el azar, sea purificada por las melodías o danzas que junto a los juegos se realizan en ellas.

T 58 *Euthyd.* 277d (*OF* 602)
οἷον ποιεῖτον τὼ ξένω περὶ σέ· ποιεῖτον δὲ ταὐτὸν ὅπερ οἱ ἐν τῆι τελετῆι τῶν Κορυβάντων, ὅταν τὴν θρόνωσιν ποιῶσιν περὶ τοῦτον ὃν ἂν μέλλωσι τελεῖν. καὶ γὰρ ἐκεῖ χορεία τίς ἐστι καὶ παιδιά, εἰ ἄρα καὶ τετέλεσαι· καὶ νῦν τούτω οὐδὲν ἄλλο ἢ χορεύετον περὶ σὲ καὶ οἷον ὀρχεῖσθον παίζοντε, ὡς μετὰ τοῦτο τελοῦντε.

T 59 *Crat.* 440d
ἴσως μὲν οὖν δή, ὦ Κρατύλε, οὕτως ἔχει, ἴσως δὲ καὶ οὔ. σκοπεῖσθαι οὖν χρὴ ἀνδρείως τε καὶ εὖ, καὶ μὴ ῥαιδίως ἀποδέχεσθαι - ἔτι γὰρ νέος εἶ καὶ ἡλικίαν ἔχεις - σκεψάμενον δέ, ἐὰν εὕρηις, μεταδιδόναι καὶ ἐμοί.

T 60 *Leg.* 669d (*OF* 845)
ποιηταὶ δὲ ἀνθρώπινοι σφόδρα τὰ τοιαῦτα ἐμπλέκοντες καὶ συγκυκῶντες ἀλόγως, γέλωτ' ἂν παρασκευάζοιεν τῶν ἀνθρώπων ὅσους φησὶν Ὀρφεὺς λαχεῖν ὥραν τῆς τέρψιος.

T 58 *Eutidemo* 277d (*OF* 602)
Actúan igual que en la *teleté* de los Coribantes, cuando hacen la entronización alrededor de aquel a quien va a administrar el rito. Pues allí hay corros y juegos, como sabes, si en verdad has cumplido las *teletai*. Y estos dos no hacen sino dirigir un corro en torno a ti, igual que si danzasen jugando para celebrar ritos después de esto.

T 59 *Crátilo* 440d
Pues bien, Crátilo, quizá las cosas sean así, quizá no, de modo que debes examinarlo con valentía y bien y no aceptarlo fácilmente – pues aún eres joven y tienes edad para ello – y, una vez examinado, cuéntamelo también a mí, si lo descubres.

T 60 *Leyes* 669d (*OF* 845)
Los poetas humanos, que se dedican a enredar y a las mescolanzas irracionales, provocarían la risa de los hombres que dice Orfeo que han llegado a la sazón del placer.

ABREVIATURAS

A&A = *Antike und Abendland*
AC = *L'Antiquité Classique*
AFLA = *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines d'Aix*
AGPh = *Archiv für Geschichte der Philosophie*
AJPh = *American Journal of Philology*
ANRW = *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*
AOr = *Aula Orientalis*
ArchPhilos = *Archives de Philosophie. Recherches et documentation*
BICS = *Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of Londres*
CCC = *Civiltà classica e cristiana*
CFC(Gr) = *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e Indoeuropeos)*
ClAnt = *Classical Antiquity*
CQ = *Classical Quarterly*
CR = *Classical Review*
EClás = *Estudios Clásicos*
HSCPh = *Harvard Studies on Classical Philology*
HThR = *Harvard Theological Review*
JHS = *Journal of Hellenic Studies*
LÉC = *Les Études Classiques*
MusHelv = *Museum Helveticum*
NHJ = *Neue Heidelberger Jahrbücher*
OF: A. Bernabé, *Poetae Epici Graeci Testimonia et fragmenta*, Pars. II, Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta, Monachii et Lipsiae 2004-2005, Berolini-Novi Eboraci 2007.
OSAPh = *Oxford Studies in Ancient Philosophy*
PP = *La parola del passato*
QUCC = *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*
RE = *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.
REG = *Revue des Études Grecques*
REL = *Revue des Études Latines*
RFIC = *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica*
RhM = *Rheinisches Museum*
RHR = *Revue de l'Histoire des Religions*
RPh = *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes*
RPhil = *Revue de Philosophie*

RSEL = *Revista Española de Lingüística*
SIFC = *Studi Italiani di Filologia Classica*
SMSR = *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*
TAPhA = *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
UCPPh = *University of California. Publications in Classical Philology*
WS = *Wiener Studien*
ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*

BIBLIOGRAFÍA

Adams, J., 1908: *The religious teachers of Greece*, Cambridge.

Adorno, F., 1975: «Da Orfeo a Platone. L'orfismo como problematica filosofica», en: *Orfismo in Magna Grecia. Atti del quattordicesimo convegno di studi sulla Magna Grecia*, Nápoles, 9-32.

Aellen, Ch., 1994: *À la recherche de l'ordre cosmique*, Zúrich.

Alderink, L. J., 1981: *Creation and salvation in ancient Orphism*, Chico.

Alt, K., 1982-1983: «Dieseits und Jenseits in Platons Mythen von der Seele», *Hermes* 110, 278-299 y 111, 15-33.

Alvar Ezquerra, A.-González Castro, J. F. (eds.), 2005: *Actas del XI Congreso Español de Estudios Clásicos*, I, Madrid.

Andueza Pérez, E., 2010: «*República* 2.364b6-365a3. Algunas reflexiones sobre el orfismo en Platón», en Bernabé-Casadesús-Santamaría (eds.), 360-371.

Annas, J., 1982: «Plato's myths of judgement», *Phronesis* 27, 119-143.

Baumgarten, R., 1998: *Heiliges Wort und Heilige Schrift bei den Griechen. Hieroi Logoi und verwandte Erscheinungen*, Tubinga.

Baxter, T. M. S., 1992: *The Cratylus: Plato's critique of naming*, Leiden-Nueva York-Colonia.

Bernabé, A., 1989: «Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la *Teogonía* de Hesíodo y el *Papiro de Derveni*«, *AOr* 7, 159-179.

—, 1992a: «Una forma embrionaria de reflexión sobre el lenguaje: la etimología de nombres divinos en los órficos», *RSEL* 22, 25-54.

—, 1992b: «La poesía órfica: un capítulo reencontrado de la literatura griega», *Tempus* 0, 5-41.

—, 1992c: «El poema órfico de Hiponion», en *Estudios actuales sobre textos griegos (II Jornadas internacionales. UNED, 25-28 de octubre 1989)*, Madrid, 219-235.

—, 1994: «Consideraciones sobre una teogonía órfica», en *Actas del VIII Congreso Español de Estudios Clásicos* (Madrid, 23 al 28 de septiembre de 1991), Madrid, 91-100.

—, 1995a: «Una etimología platónica: σῶμα-σῆμα», *Philologus* 139, 204-237.

—, 1995b: «Una cosmogonía cómica (Aristófanes *Aves* 695 ss.)», en López Férez, J. A. (ed.), *De Homero a Libanio*, Madrid, 195-211.

—, 1996a: «La fórmula órfica 'cerrad las puertas, profanos'. Del profano religioso al profano en la materia», *'Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 1, 13-37.

—, 1996b: «Plutarco e l'orfismo», en Gallo, I. (ed.), 63-104.

—, 1997: «Orfeotelestas, charlatanes, intérpretes: transmisores de la palabra órfica», en Bosch-Fornés (eds.), 37-41.

—, 1998: «Platone e l'orfismo», en Sfameni Gasparro, G. (ed.), *Destino e salvezza: tra culti pagani e gnosi cristiana. Itinerari storico-religiosi sulle orme di Ugo Bianchi*, Cosenza, 37-97.

—, 1999a: «Una cita de Píndaro en Platón *Men.* 81 b (*Fr.* 133 Sn.-M.)», en López Férez, J. A. (ed.), *Desde los poemas homéricos hasta la prosa griega del siglo IV d. C. Veintiséis estudios filológicos*, Madrid, 239-259.

—, 1999b: «Αἴνιγμα, αἰνίττομαι: exégesis alegórica en Platón y Plutarco», en Pérez Jiménez-García López-Aguilar (eds.), 189-200.

—, 1999c: «Juegos léxicos y juegos gráficos en los textos órficos», en *Τῆς φιλίης τάδε δῶρα. Miscelánea léxica en memoria de Conchita Serrano*, Madrid, 457-464.

—, 1998d: «La palabra de Orfeo: religión y magia», en Vega, A.-Rodríguez Tous, J. A.-Bouso, R. (eds.), *Estética y religión. El discurso del cuerpo y de los sentidos*, Barcelona, Er, Revista de Filosofía, documentos, 157-172.

—, 2001: «La experiencia iniciática en Plutarco», en Pérez Jiménez, A.-Casadesús, F. (eds.), *Misticismo y religiones mistéricas en la obra de Plutarco*, Actas del VII Simposio Español sobre Plutarco, Madrid-Málaga, 5-22.

—, 2002a: «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?», *RHR* 219, 401-433.

—, 2002b: «Orfeo, de personaje del mito a autor literario», *Ítaca* 18, 61-78.

—, 2002c: «Un 'resumen de historia del orfismo' en Strab. 7 fr. 18», en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid, 59-66.

—, 2002d: «Los terrores del más allá en el mundo griego. La respuesta órfica», en Díez de Velasco, F. (ed.), *Miedo y religión*, Madrid, 321-329.

—, 2003a: *Hieros logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid.

—, 2003b: «Las *Ephesia Grammata*. Génesis de una fórmula mágica», *MHNH* 3, 5-28.

—, 2003c: «Autour du mythe orphique sur Dionysos et les Titans. Quelques notes critiques», en Accorinti, D.-Chuvin, P. (eds.), *Des Géants á Dionysos. Mélanges offerts à F. Vian*, Alessandria, 25-39.

—, 2004a: *Textos órficos y filosofía presocrática. Materiales para una comparación*, Madrid.

—, 2004b: «Un fragmento de *Los Cretenses* de Eurípides», en López Férez, J. A. (ed.), *La tragedia griega en sus textos*, Madrid, 257-286.

—, 2004c: «El orfismo en un espejo deformante: alusiones en la comedia griega», en García Pinilla, I. J.-Talavera Cuesta, S. (eds.), *Charisterion Francisco Martín García oblatum*, Cuenca, 35-59.

—, 2005: «La tradizione orfica della Grecia classica al Neoplatonismo», en Sfameni Gasparro, G. (ed.), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano*, Cosenza, 107-150.

—, 2006a: reseña de Edmonds 2004, *Aestimatio* 3, 1-13.

—, 2006b: «*Magoi* en el *Papiro de Derveni*: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?», en Calderón-Morales-Valverde (eds.), 99-109.

—, 2007a: «'Orfeo', himno a Zeus», en García Norro, J. J.-Rodríguez, R. (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*, Madrid, Síntesis, 43-65.

—, 2007b: «L'âme après la mort : modèles orphiques et transposition platonicienne», en Pradeau, J. F. (ed.), *Études platoniciennes* IV, *Les puissances de l'âme selon Platon*, París, 25-44.

—, 2007c: «La muerte es vida. Sentido de una paradoja órfica», en Bernabé, A.- Rodríguez Alfageme, I. (eds.), Φίλου σκιά. *Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*, Madrid, 175-181.

—, 2007d: «The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers», *HSCPh* 103, 99-133.

—, 2007e: «¿Νηφάλια en el *Papiro de Derveni*?», *MHNH* 7, 285-288.

—, 2008a: «Las láminas de Olbia», en Bernabé-Casadesús (eds.), 537-546.

—, 2010: «El *himno a Zeus* órfico. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas», en Bernabé-Casadesús-Santamaría (eds.), 67-97.

Bernabé, A.-Casadesús, F. (eds.), 2008: *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid.

Bernabé, A.-Casadesús, F.-Santamaría, M. (eds.), 2010: *Orfeo y el Orfismo: nuevas perspectivas*, Biblioteca virtual Cervantes.

Bernabé, A.-Jiménez San Cristóbal, A., 2001: *Instrucciones para el más allá: las laminillas orficas de oro*, Madrid.

—, 2008: *Instructions for the Netherworld: The Orphic Gold Tablets*, Leiden.

Bernabé, A., Pérez de Tudela, J.-Cordero, N. 2007: *Parménides. Poema. Fragmentos y tradición textual*, Madrid.

BESCOND, L., 1986: «La doctrine eschatologique dans le mythe du *Gorgias*«, en DUMOND, P.-BESCOND, L. (eds.), *Politique dans l'Antiquité*, Lila, 67-87.
BETEGH, G., 2001: «Empédocle, Orpheus et le Papyrus de Derveni», en MOREL, P.-M.– PRADEAU, J.-F. (eds.), *Les anciens savants*, Estrasburgo, 47-70.
—, 2004: *The Derveni Payrus. Cosmology, Theology, and Interpretation*, Cambridge.
—, 2006: «Eschatology and Cosmology: Models and Problems», en SASSI (ed.), 27-50.
—, 2009: «Tale, theology and teleology in the Phaedo», en PARTENIE (ed.), 77-100.
BIANCHI, U., 1966: «Péché originel et péché 'antécédent'», *RHR* 170, 117-126.
—, 1974: «L'Orphisme a existé», *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, París, 129-137 (= *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Leiden 1977, 187-195).
—, 1976: *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Roma.
BLUCK, R. S., 1955: *Plato's Phaedo*, Londres.
—, 1961: *Plato's Meno*, Cambridge.
BOECKH, A., 1819: *Philolaos des Pythagoreers Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes*, Berlín.
BONNET, H., 1952: *Reallexikon der ägyptischen Religiongeschichte*, Berlín.
BOSCH, M. DEL C.-FORNÉS, M. A. (eds.), 1997: *Homenatge a Miquel Dolç. Actes del XII Simposi de la secció catalana i I de la secció balear de la SEEC*, Palma de Mallorca.
BOSSI, B., 2010: «A Riddle at the End of The *Philebus*: Why Should we Stop at the Sixth Generation? (*Phil.*66 C 8-10 = *Of* 25 B. = 14 K.)», en BERNABÉ-CASADESÚS-SANTAMARÍA (eds.), 372-386.
BOWRA, C. M., 1952: «Orpheus and Eurydice», *CQ* 46, 113-126 (= *On Greek margins*, Oxford 1970, 213-232).
BOYANCÉ, P., 1937: *Le culte des Muses chez les philosophes grecs*, París ([2]1972).
—, 1941: «La 'doctrine d'Euthyphron' dans le *Cratyle*«, *REG* 54, 141-175.
—, 1942: «Platon et les cathartes orphiques», *REG* 55, 217-235.
—, 1962: «Sur les mystères d'Eleusis», *REG* 75, 460-482.
—, 1963: «Note sur la φρουρά platonicienne», *RPh* 37 (89), 7-11.
—, 1974: «Remarques sur le *Papyrus de Derveni*«, *REG* 82, 91-110.
BRASWELL, B. K., 1988: *A Commentary on the* Fourth Pythian *Ode of Pindar*, Berlín-Nueva York.

BREMMER, J., 1999a: «The birth of the term Magic», *ZPE* 126, 1-12.
—, 1999b: «Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?», en BUXTON (ed.), 71-83.
BRICKHOUSE, TH. C.-SMITH, N. D., 1997: «The Problem of Punishment in Socratic Philosophy», en MCPHERRAN, M. L. (ed.), *Wisdom, Ignorance, and Virtue: New Essays in Socratic Studies*, Edmonton, 95-108.
BRILLANTE, C., 1987: «La rappresentazione del sogno nel frammento di un threnos pindarico», *QUCC* 25, 35-51.
BRISSON, L., 1985a: «Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni. Notes critiques», *RHR* 202, 389-420 (= 1995 I).
—, 1985b: «La figure de Chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens», en TIFFENEAU, D. (ed.), *Mythes et représentations du temps*, París, 37-55 (= 1995 III).
—, 1987: «Proclus et l'orphisme», en PÉPIN, J.-SAFFREY, H. D. (eds.), *Proclus lecteur et interprète des anciens*, París, 43-104 (= 1995 V).
—, 1990: «Orphée et l' Orphisme à l' époque impériale. Temoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique», *ANRW* 36.4, Berlín-Nueva York, 2867-2931 (= 1995 IV).
—, 1992: «Le corps 'dionysiaque'. L'anthropogonie décrite dans le *Commentaire sur le Phédon de Platon* (1. par. 3-6) attribué à Olympiodore est-elle orphique?», en GOULET-CAZÉ, M. O.-MADEC, G.-O'BRIEN, D. (eds.), Σοφίης Μαιήτορες, *«Chercheurs de sagesse». Hommage à Jean Pépin*, París, 481-499 (= 1995 VII).
—, 1993: *Orphée. Poèmes magiques et cosmologiques*, postface de —, París.
—, 1995: *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, Aldershot.
—, 1999: «La réminiscence dans le Ménon (80e-81e) et son arrière-plan religieux», en SANTOS (ed.), 23-46.
—, 2000: «Nascita di un mito filosofico: Giamblico (*VP*. 146) su Aglaophamos», en TORTORELLI GHIDINI-STORCHI MARINO-VISCONTI (eds.), 237-253.
—, 2005: *Las palabras y los mitos. ¿Cómo y por qué Platón dio nombre al mito?*, Madrid.
BURKERT, W., 1962: «Γόης. Zum griechischen Schamanismus», *RhM* 105, 36-55.
—, 1969: «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras», *Phronesis* 14, 1-30
—, 1972: *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass.
—, 1975: «Le laminette auree: da Orfeo a Lampone», en *Orfismo in*

Magna Grecia. Atti del XIV Convegno di Studi sulla Magna Grecia, Taranto 6-10 ott. 1974, Nápoles, 81-104.

—, 1982: «Craft versus sect: the problem of Orphics and Pythagoreans», en MEYER, B. F.-SANDERS, E. P. (eds.), *Jewish and Christian self-definition*, Londres, III, 1-22 (trad. esp., «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos», *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 1997, 11-32).

—, 1983: *Homo necans, The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berlín-Nueva York (trad. inglesa de *Homo necans: Interpretationen altgriechischen Opferriten und Mythen*, Berlín-Nueva York 1972).

—, 1985: *Greek Religion. Archaic and classical*, Oxford (trad. ital. aumentada, *La religione greca*, Milán ²1998, trad. esp. aumentada, *La religión griega*, Madrid, 2007).

—, 1999a: *Da Omero ai Magi. La tradizione orientale nella cultura greca*, Venecia, (trad. esp. *De Homero a los magos*, Barcelona 2002).

—, 1999b: «The logic of cosmogony», en BUXTON (ed.), 87-106.

—, 2005: «La teogonia originale di Orfeo secondo il *Papiro di Derveni*», en GUIDORIZZI, G.-MELOTTI, M. (eds.), *Orfeo e le sue metamorfosi*, Roma 46-64.

BURNET, J., 1911: *Plato's Phaedo*, Oxford.

—, 1924: *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates, and Crito*, Oxford.

BUXTON, R. (ed.), 1999: *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*, Oxford.

CALDER, W. M., 1968: «The Spherical Earth in Plato's *Phaedo*», *Phronesis* 13, 121-125.

CALDERÓN, E.-MORALES, A.-VALVERDE, M. (eds.), 2006: *Koinòs lógos, Homenaje al profesor José García López*, Murcia.

CALVO MARTÍNEZ, J. L., 1973: «Sobre la manía y el entusiasmo», *Emerita* 41, 157-182.

CALVO MARTÍNEZ, T., 1999: «Anámnesis y catarsis: la antropología de Platón», en SANTOS (ed.), 201-226.

CANNATÀ FERA, M., 1990: *Pindarus. Threnorum fragmenta*, Roma.

CASADESÚS, F., 1992: «*República* 364: un passatge òrfic?», en ZARAGOZA, J.-GONZÁLEZ SENMARTÍ, A. (eds.), *Homenatge a Josep Alsina. Actes del Xè Simposi de la secció catalana de la SEEC*, Tarragona, 169-172.

—, 1995: *Revisió de les principals fonts per a l'estudi de l'orfisme a l'epoca classica (Plató i el Papir de Derveni)*, Tesi Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

—, 1997a: «*Gorgias* 493a-c: la explicación etimológica, un rasgo esencial de la doctrina órfica», en *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, II, Madrid, 61-65.

—, 1997b: «Orfeo y orfismo en Platón», *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 61-73.

—, 1997c: «Òrfics o impostors? El testimoni d'Eurípides: *Hipòlit* 943-957», en BOSCH-FORNÉS (eds.), 167-170.

—, 1999: «La borrachera eterna como premio. El testimonio de Plutarco», en MONTES, J. G.-SÁNCHEZ, M.-GALLÉ, R. J. (eds.), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Madrid, 161-170.

—, 2000: «Nueva interpretación del *Crátilo* platónico a partir de las aportaciones del *Papiro de Derveni*«, *Emerita* 68, 53-71.

— 2001: «Análisis de la figura del mago en ambientes órficos», en CRESPO, E.– BARRIOS, M. J. (eds.), *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, 75-82.

—, 2002a: «La crítica platónica de la magia», en PELÁEZ (ed.), 191-201.

—, 2002b: «Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad (*Leyes* 715e 7-717a 4)», *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 35-36, 11-18.

—, 2005: «Adaptaciones e interpretaciones estoicas de los poemas de Orfeo», en ALVAR EZQUERRA-GONZÁLEZ CASTRO (eds.), I, 309-318.

—, 2006: «Orfismo: usos y abusos», en CALDERÓN-MORALES-VALVERDE (eds.), 155-163.

—, 2008a: «Orfismo y pitagorismo», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.), 1053-1078.

—, 2008b: «Orfeo y orfismo en Platón», *ibid.*, 1239-1279.

—, 2008c: «El papiro de Derveni», *ibid.*, 459-494.

—, 2010: «Similitudes entre el Papiro de Derveni y los primeros filósofos estoicos», en BERNABÉ-CASADESÚS-SANTAMARÍA (eds.), 192-239.

CASADIO, G., 1986: , «Adversaria Orphica et Orientalia», *SMSR* 52, 291-322.

—, 1987: «Adversaria Orphica. A proposito di un libro recente sull'Orfismo», *Orpheus* 8, 381-395.

—, 1990a: «I *Cretesi* di Euripide e l'ascesi orfica», *Didattica del Classico* 2, Foggia, 278-310.

—, 1990b: «Aspetti della tradizione orfica all'alba del cristianesimo», en *La tradizione: forme e modi. XVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma, 185-204.

—, 1991: «La metempsicosi tra Orfeo e Pitagora», en BORGEAUD, Ph. (ed.), *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*, Ginebra, 119-155.

—, 1995: «The *Politicus* myth (268d-274e) and the History of Religions», *Kernos* 8, 85-95.

—, 1996: «Osiride in Grecia e Dioniso in Egitto», en GALLO (ed.), 201-227.

—, 1999: *Il vino dell'anima. Storia del culto di Dioniso a Corinto, Sicione, Trezene*, Roma.

CASERTANO, G., 2000: «Orfismo e pitagorismo in Empedocle?», en TORTORELLI GHIDINI-STORCHI MARINO-VISCONTI (eds.), 195-236.

CÀSSOLA, F., 1975: *Inni omerici*, Milán.

CHEVALIER, J., 1914: *Étude critique du dialogue pseudo-platonicien, l'Axiochos sur la mort et sur l'immortalité de l'âme*, París.

COLLI, G., 31981: *La sapienza greca*, I, Milán (11977; trad. esp. *La sabiduría griega*, Madrid 1995).

CORNFORD, F. M., 1903: «Plato and Orpheus», *CR* 17, 433-445

COURCELLE, P., 1965: «Tradition platonicienne du corps-prison», *REL* 43, 406-443.

COZZOLI, A. T., 1993: «Euripide, *Cretesi*, fr. 472 N2. (79 Austin)» en MASARACCHIA (ed.), 155-172.

D'AGOSTINO, H., 2007: *Onomacriti. Testimonia et fragmenta*, Pisa-Roma.

DEBIASI, A., 2003: «*POxy* LIII 3698: Eumeli Corinthii fragmentum novum?», *ZPE* 143, 1-5.

DES PLACES, E., 1964: «Platon et la langue des mystères«, *AFLA* 38, 9-23 = *Études Platoniciennes 1929-1979*, Leiden 1981, 83-98.

DETIENNE, M., 1977: *Dionysos mis à mort*, París (trad. esp. *La muerte de Dionisos*, Madrid 1982).

DIÈS, A. 1927: *Autour de Platon*, II, París.

DIETERICH, A., 1893: «Ueber eine Szene der aristophanischen Wolken», *RhM* 48, 275-283.

—, 21913: *Nekyia*, Leipzig.

DÍEZ DE VELASCO, F., 1997: «Un problema de delimitación conceptual en Historia de las Religiones: la mística griega», en PLÁCIDO, D.-ALVAR, J.-CASILLAS, M.-FORNIS, C. (eds.), *Imágenes de la Polis*, Madrid, 407-422.

DI MARCO, M., 1993: «Dioniso ed Orfeo nelle *Bassaridi* di Eschilo», en MASARACCHIA (ed.), 101-153.

DODDS, E. R., 1951: *The Greeks and the Irrational*, Berkeley-Los Angeles (trad. esp.: *Los griegos y lo irracional*, Madrid 1960).

— 1959: *Plato. Gorgias*, Oxford.

DOVER, K., 1966: «Aristophanes' speech in Plato's *Symposium*», *JHS* 86, 41-50.

DUBOIS, L., 1996: *Inscriptions grecques dialectales d'Olbia du Pont*, Ginebra.

EDMONDS, R., 1999: «Tearing apart the Zagreus myth: a few disparaging remarks on Orphism and Original Sin», *ClAnt* 18, 35-73.

—, 2004: *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge.

—, 2006: «To Sit in Solemn Silence. Thronosis in Ritual, Myth, and Iconography», *AJPh* 127, 347-366.

EGGERS LAN, C., 1991: «Los estudios sobre el orfismo clásico», *Méthexis* 4, 101-113.

ESPINAS, A., 1894-1895: «Du sens du mot φρουρά, *Phédon* 62b», *ArchPhilos* 1, 449-454.

FAGO, A., 1994: «Il mito di Er: il mondo come 'caverna' e l'Ade come 'regno luminoso' di Ananke», *SMSR* 51, 183-218.

FARAONE, Ch., 2008: «Mystery Cults and Incantations: Evidence for Orphic Charms in Euripides' *Cyclops* 646-84», *RhM* 151, 127-142.

FERWERDA, R., 1985: «The meaning of the word σῶμα in Plato's Cratylus 400c», *Hermes* 113, 266-279.

FESTUGIÈRE, A. J., 1936: reseña de Guthrie 1935, *REG* 49, 306-310.

FOWLER, H. N., 1953: *Plato, Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, Cambridge-Londres.

FRANK, E., 1923: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle.

FREYBURGER-GALLAND, M. L.–FREYBURGER G.–TAUTIL, J.-CH., 1986: *Sectes religieuses en Grèce et à Rome*, París.

FRIEDLÄNDER, P., 1928-1930: *Platon, Eidos, Paideia, Logos*, Berlín-Leipzig.

FRUTIGER, P., 1930: *Les mythes de Platon*, París.

FUNGHI, M. S., 1980: «Il mito escatologico del Fedone e la forza vitale dell'αἰώρα», *PP* 35, 176-201.

GAGNÉ, R., 2007: «Winds and Ancestors: The *Physika* of Orpheus», *HSCPh* 103, 1-23.

GAISER, K. 1991: *Il mito della caverna*, Nápoles.

GALLO, I. (ed.), 1996: *Plutarco e la Religione*, Atti del VI Convegno plutarcheo (Ravello, 29-31 maggio 1995), Nápoles.

GARCÍA GUAL, C., 1981: *Mitos, viajes, héroes*, Madrid.

GEMELLI MARCIANO, L., 2006: «Indovini, *magoi* e *meteorologoi*: interazioni e definizioni nell'ultimo terzo del V secolo a.C.», en SASSI (ed.), 203-235.

GERNET, L.-BOULANGER, A., 1932: *Le génie grec dans la religion*, París.

GIL, L., 1969: *Therapeia. La medicina popular en el mundo antiguo*, Madrid.

GÓMEZ CARDÓ, P., 1992: «Axíoco», en *Platón. Diálogos* VII, Madrid, 389-425.

GONZÁLEZ ESCUDERO, S., 2010: «La influencia órfica en el mito platónico de *El Político*«, en BERNABÉ-CASADESÚS-SANTAMARÍA (eds.), 387-403.
GRAF, F., 1974: *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlín-Nueva York.
—, 1987: «Orpheus: A poet among men», en BREMMER, J. (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, Londres-Sydney, 80-106 (trad. it. resumida en RESTANI, D. [ed.], *Musica e mito nella Grecia Antica*, Bolonia 1995, 303-320).
—, 1994: *La magie dans l'antiquité Gréco-Romaine*, París.
—, 2000: «Text and Ritual. The Corpus Eschatologicum of the Orphics», en CERRI, G. (ed.), *La Letteratura Pseudepigrafa Nella Cultura Greca e Romana*, Nápoles, 59-77.
GRAF, F.-JOHNSTON, S. I., 2007: *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic gold tablets*, Londres-Nueva York.
GRUPPE, O, 1890: *Die* Rhapsodische Theogonie *und ihre Bedeutung innerhalb der orphischen Litteratur*, Jahrbücher für klassische Philologie XVII Supplementband, Leipzig, 689-747.
GUTHRIE, W. K. C., ²1952: *Orpheus and Greek Religion*, Londres (¹1935, trad. esp. *Orfeo y la religión griega*, Madrid 2003).
—, 1957: *In the beginning : some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres.
—, 1962 (I), 1963 (II), etc.: *A History of Greek Philosophy*, Cambridge (trad. esp. *Historia de la filosofía griega*, Madrid I, 1984; II, 1986).
—, ²1968: *The Greeks and their Gods*, Londres.
HACKFORD, R., 1955: *Plato's Phaedo*, translated with an introduction and commentary by —, Cambridge.
HANI, J., 1981-1982: «Le mythe de l'Androgyne dans le *Banquet* de Platon», *Euphrosyne* 11, 89-101.
HARRISON, J. E., 1903: *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge (³1922).
HEATH, J., 1994: «The Failure of Orpheus», *TAPhA* 124, 163-196.
HENRICHS, A., 2003: «*Hieroi logoi* and *Hierai biblioi*: the (un)written margins of the sacred in Ancient Greece», *HSCPh* 101, 207-266.
HERRERO DE JÁUREGUI, M., 2007a: «¿A quién dirige Gregorio de Nazianzo su crítica de la reencarnación (*De Anima* 22-52)?», *Adamantius* 13, 231-247.
—, 2007b: *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid.
—, 2008: «El orfismo, el *génos* y la *pólis*», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.) 1603-1622.

—, 2010: *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, Berlín-Nueva York.
HOLWERDA, A. E. J., 1894: «De theogonia orphica», *Mnemosyne* n. s. 22, 286-385.
HUFFMAN, C. A., 1993: *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*, Cambridge.
HUSSEY, E., 1999: «The enigmas of Derveni», *OSAPh* 17, 303-324.
IMPERIO, O., 2004: *Parabasi di Aristofane. Acarnesi, Cavalieri, Vespe, Uccelli*, Bari.
INWOOD, M., 2009: «Plato's eschatological myths», en PARTENIE (ed.), 28-50.
IRWIN, T., 1979: *Plato. Gorgias*, Oxford.
JANKO, R., 2002: «The Derveni papyrus: an Interim Text», *ZPE* 141, 1-62.
JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, A. I., 2002a: «Consideraciones sobre las τελεταί órficas», en *Actas del X Congreso Español de Estudios Clásicos*, III, Madrid, 127-133.
—, 2002b: *Rituales órficos*, Tesis Doctoral (ed. en CDRom 2005).
—, 2002c: «Los libros del ritual órfico», *EClás* 121, 109-123.
—, 2005: «El concepto de δίκη en el orfismo», en ALVAR EZQUERRA-GONZÁLEZ CASTRO (eds.), 351-361.
—, 2008: «Literatura ritual», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.).
—, 2009: «The Meaning of βάκχος and βακχεύειν in Orphism», en P. JOHNSTON, P.-CASADIO, G. (eds.), *Mystic Cults of Magna Graecia*, Austin, 46-60.
—, 2010: «Prescripciones sobre el vestido en los misterios», en BERNABÉ- CASADESÚS-SANTAMARÍA (eds.), 296-332.
JOUBAUD, C., 1991: *Le corps humain dans la philosophie platonicienne. Étude à partir du* Timée, París.
JOURDAN, F., 2003: *Le papyrus de Derveni*, París.
KAHN, Ch. H., 1979: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge.
—, 1997: «Was Euthyphro the Author of the *Derveni Papyrus*?», en LAKS-MOST (eds.), 55-63.
KEES, H., ²1956: *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlín.
KERN, O., 1888a: *De Orphei Epimenidis Pherecydis Theogoniis quaestiones criticae*, Berolini
—, 1888b: «Empedokles und die Orphiker», *AGPh* 1, 498-508.
—, 1920: *Orpheus. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Berlín.
—, 1922: *Orphicorum Fragmenta*, Berlín (²1963) [reimp. Dublín-Zúrich 1972].

KEYDELL, R.-ZIEGLER, K., 1942: «Orphische Dichtung», *RE* XVIII 2, 1221-1417.
KINGSLEY, P., 1995: *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, Oxford.
KIRK, G. S.-RAVEN, J. E.-SCHOFIELD, M., ²1983: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge (¹1962; trad. esp., *Los filósofos presocráticos*, Madrid, ²1987 [¹1969]).
KLEINGÜNTHER, A., 1933: Πρῶτος εὑρετής, Leipzig.
KOUREMENOS, T.-PARÁSSOGLOU, G. M.-TSANTSANOGLOU, K., 2006: *The Derveni Papyrus*, Florencia.
LADA-RICHARDS, I., 1999: *Initiating Dionysus. Ritual and theatre in Aristophanes'* Frogs, Oxford.
LAKS, A., 1997: «Between religion and philosophy: the function of allegory in the *Derveni Papyrus*», *Phronesis* 42, 121-142.
LAKS, A.-MOST (eds.), 1997: *Studies on the Derveni papyrus*, Oxford.
LAMEDICA, A., 1991: «La terminologia critico-letteraria dal Papiro di Derveni ai Corpora scoliografici», en RADICI COLACE, P.-CACCAMO CALTABIANO, M. (eds.), *Atti del I seminario di studi sui lessici tecnici greci e latini*, Mesina, 87-88.
LANATA, G., 1963: *Poetica preplatonica.* Testimonianze e frammenti, Florencia.
LEVANIOUK, O., 2007: «The Toys of Dionysos» *HSCPh* 103, 165-202.
LÉVÊQUE, P., 1959: *Aurea catena Homeri*, París.
LINFORTH, I. M., 1941: *The Arts of Orpheus*, Berkeley-Los Ángeles [reimp. Nueva York 1973].
—, 1944: «Soul and Sieve in Plato's *Gorgias*», *UCPPh* 12, 295-314.
—, 1946a: «The corybantic rites in Plato», en *UCPPh* 13, No. 5, 121-162.
—, 1946b: «Telestic madness in Plato, *Phaedrus* 244de», *ibid.* 163-172.
LLEDÓ, E., 1986: *Platón. Diálogos* III, Madrid.
LLOYD, A. B., 1988: *Herodotus Book II*, vol. 2, Leiden.
LLOYD-JONES, H., 1985, «Pindar and the Afterlife», *Pindar*, Fondation Hardt. Entretiens sur l'antiquité classique 17, Vandoeuvres-Ginebra, 245-283 (vuelto a publicar, con adiciones, en *Greek Epic, Lyric and Tragedy. The academic papers of sir Hugh Lloyd-Jones*, Oxford, 1990, 80-109).
LLOYD-JONES, H.-PARSONS, P. J., 1978: «Iterum de Catabasi Orphica», en *Kyklos. Festschrift Keydell*, Berlín, 88-108.
LOBECK, C. A., 1829: *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*, Königsberg.
LONG, H. S., 1948: *A study of the doctrine of Metempsychosis in Greece from Pythagoras to Plato*, Princeton.

LORIAUX, R., 1968: «Note sur la φρουρά platonicienne (*Phédon* 62 b-c)», *L C* 36, 28-36.
—, 1969: *Le Phédon de Platon (57a-84b)*, Namur.
MAASS, E., 1895: *Orpheus. Untersuchungen zur griechischen, römischen, altchristlichen Jenseitsdichtung und Religion*, Múnich.
MACCHIORO, V., 1922: *Eraclito. Nuovi studi sull'Orfismo*, Bari.
—, 1930: *Zagreus. Studi dell'Orfismo*, Florencia.
MACÍAS, S., 2008a: «Orfeo y el orfismo en la tragedia griega», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.), 1185-1215.
—, 2008b: *Orfeo y el orfismo en Eurípides*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense (pub.on-line).
MACKENZIE, M. M., 1981: *Plato on Punishment*, Berkeley.
MANCINI, S., 1999: «Un insegnamento segreto (Plat. *Phaed.* 62b)», *QUCC* 90, 153-168.
MARCOVICH, M., 1967: *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Mérida.
MARTIN, R., 2001: «Rhapsodizing Orpheus», *Kernos* 14, 23-33.
MARTÍN HERNÁNDEZ, R., 2003: «La relación de Orfeo con la magia a través de los testimonios literarios», *MHNH* 3, 55-74.
—, 2005a: «Orfeo, el orfismo y la magia en los siglos V y IV a.C.», en ALVAR EZQUERRA-GONZÁLEZ CASTRO (eds.), 375-383.
—, 2005b: «La muerte como experiencia mistérica. Estudio sobre la posibilidad de una experiencia de muerte ficticia en las iniciaciones griegas», *'Ilu Revista de ciencias de las religiones* 10, 85-105.
—, 2010: *Orfeo y los Magos*, Madrid.
MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, M., 1999: «Del mito a la realidad: el concepto *makaron nesoi* en Platón, Aristóteles y Plutarco», en PÉREZ JIMÉNEZ-GARCÍA LÓPEZ-AGUILAR (eds.), 95-110.
MARTÍNEZ NIETO, R. B., 2000: *La aurora del pensamiento griego: las cosmogonías prefilosóficas de Hesíodo, Alcmán, Ferecides, Epiménides, Museo y la Teogonía órfica antigua*, Madrid.
MASARACCHIA, A., 1993: «Orfeo e gli 'orfici' in Platone», en MASARACCHIA (ed.), 173-197.
MASARACCHIA, A. (ed.), 1993: *Orfeo e l'orfismo*, Roma.
MEGINO, C., 2005: *Orfeo y el orfismo en la poesía de Empédocles: influencias y paralelismos*, Madrid.
—, 2008a: «Empédocles y el orfismo», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.), 1105-1140.
—, 2008b: «Aristóteles y el Liceo ante el orfismo», *ibid.*, 1281-1306.
—, 2008b: «El orfismo y la música», *ibid.*, 817-840.

MERKELBACH, R., 1951: «Eine orphische Unterweltsbeschreibung auf Papyrus», *MusHelv* 8, 1-11.

MOLINA, F., 2008a: «Ideas órficas sobre el alma», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.), 609-621.

MONDOLFO, R., 1931: «Intorno al contenuto dell' antica Teogonia orfica», *RFIC* n. s. 9, 433-451.

MONTÉGU, J. C., 1959: «Orpheus and orphism according the evidence earlier than 300 B. C.», *Folia* 12, 3-11; 76-95.

MORAND, A. F., 2001: *Études sur les* Hymnes orphiques, Leiden-Boston-Colonia.

—, 2010: «Etymologies of divine names in Orphic texts», en BERNABÉ-CASADESÚS-SANTAMARÍA (EDS.), 157-176.

MORRISON, J. S., 1956: «Pythagoras of Samos», *CQ* 6, 135-156.

—, 1959: «The shape of the earth in Plato's *Phaedo*«, *Phronesis* 4, 101-119.

MOST, G. W., 1997: «The fire next time. Cosmology, allegoresis and salvation in the Derveni papyrus», *JHS* 117, 117-135.

MOULINIER, L., 1955: *Orphée et l'orphisme à l'époque classique*, París.

MOUTSOPOULOS, E., 1959: *La musique dans l'oeuvre de Platon*, París.

MUÑOZ LLAMOSAS, V., 2002: «*De morbo sacro* 1.23 o la visión negativa del mago», en PELÁEZ (ed.), 155-165.

NAGY, G., 1990: «Hierarchy, Heroes, and Heads: Indoeuropean Structures in Greek Myth», en EDMUNDS, L. (ed.), *Approaches to Greek Myth*, Londres, 200-238.

NILSSON, M. P., 1935: «Early orphism and kindred religious movements», *HThR* 28, 181-230.

—, 1956: reseña de Moulinier 1955, *Gnomon* 28, 17-22.

—, [2]1961: *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich, II.

—, [3]1967: *Geschichte der griechischen Religion*, Múnich, I.

NOVOTNÝ, F., 1930: *Epistulae Platonis*, Brno.

OBBINK, D., 1997: «Cosmology as Initiation *vs*. the Critique of Orphic Mysteries», en LAKS-MOST (eds.), 39-54.

OLMOS, R., 1998: «El cantor y la lira. Lecturas y usos de las imágenes de Orfeo», *Actas del IX Congreso Español de Estudios Clásicos*, VI, Madrid, 3-16.

—, 2001: «Anotaciones iconográficas a las laminillas órficas», en BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL, 283-341 (trad. ingl. en BERNABÉ-JIMÉNEZ SAN CRISTÓBAL 2008: 275-326).

—, 2008: « Las imágenes de un Orfeo fugitivo y ubicuo», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.), 137-177.

PAQUET, L., 1973: *Platon. La médiation du regard*, Leiden.

PARDINI, A., 1993: «L'*Ornitogonia* (Ar. *Av.* 693 sgg.) tra serio e faceto: Premessa letteraria al suo studio storico-religioso», en MASARACCHIA (ed.), 53-65.

PARKER, R., 1983: *Miasma. Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford.

—, 1995: «Early Orphism», en POWELL, A. (ed.), *The Greek World*, Londres, 483-510.

PARTENIE, C. (ed.), 2009: *Plato's Myths*, Cambridge.

PELÁEZ, J. (ed.), 2002: *El dios que hechiza y encanta. Magia y Astrología en el mundo clásico y helenístico*, Madrid.

PÉPIN, J., [2]1976: *Mythe et allégorie*, París.

PENSA, M., 1977: *Rappresentazioni dell'oltretomba nella ceramica apula*, Roma.

PÉREZ JIMÉNEZ, A.-GARCÍA LÓPEZ, J.-AGUILAR, R. (eds.), 1999: *Plutarco, Platón y Aristóteles. Actas del V Congreso Internacional de la I. P. S.*, Madrid,

PICOT, J-C., 2007: reseña de MEGINO 2005, *Bryn Mawr Classical Review* 2007.11.02 (y añadidos en http://empedocles.acragas.googlepages.com-/cmr_orfeo_y_el_orfismo).

PRADEAU, J. F., 1996: «Le monde terrestre: le modèle cosmologique du mythe final du 'Phédon'», *RPhil* 186, 75-195.

—, 2002: *Heraclite. Fragments*, París.

PRICE, S., 1999: *Religions of the ancient Greeks*, Cambridge.

PRIMAVESI, O., 2001: «La daimonologia della fisica empedoclea», *Aevum Antiquum*, N. S. 1, 3-68.

PUGLIESE CARRRATELLI, G., 2003: *Les lamelles d'or orphiques*, París.

RADT, S., 1977: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, vol. IV Sophocles, Gotinga.

RAMOS JURADO, E., 2002: *Platón. Apología de Sócrates. Fedón*, edición revisada, traducción, introducción y notas, Madrid.

RASHED, M., 2001: «La chronographie du système d'Empédocle: documents byzantins inédits», *Aevum Antiquum* N. S. 1, 237-259.

RATHMANN, G., 1933: *Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae*, Diss. Halle.

RAWLES, R., 2006: «Musical Notes in the New Anonymus Lyric Poem from Köln», *ZPE* 157, 8-13.

REHRENBÖCK, G., 1975: «Die orphische Seelenlehre in Platons Kratylos», *WS* N. F. 9, 17-31.

RESTANI, D., 1994: «Orfeo senza Euridice: un'indagine su fonti e studi», *Musica e storia* 2, 191–206.

RICCIARDELLI APICELLA, G., 1993: «Le teogonie orfiche nell'ambito delle teogonie greche», en MASARACCHIA (ed.), 27-51.

—, 2000: *Inni Orfici*, a cura di —, Milán.
RICHARDSON, H., 1926: «The Myth of Er (Plato, *Republic* 616b)» *CQ* 20, 115-131.
RIEDWEG, Ch., 1987: *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlín-Nueva York.
—, 1993: *Jüdisch-hellenische Imitation eines orphischen Hieros Logos*, Tubinga.
—, 1995: «Orphisches bei Empedokles», *A&A* 41, 34-59 (traducción española en *Taula, quaderns de pensament* (UIB) 27-28, 1997, 33-59).
—, 1998: «Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Komunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen», en GRAF, F. (ed.), *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstags-Symposium für W. Burkert*, Stuttgart-Leipzig, 359-398.
—, 2005: *Pythagoras. His Life, Teaching, and Influence*, Ithaca-Londres (tradadución inglesa de *Pythagoras. Leben. Lehre. Nachwirkung. Eine Einführung*, Múnich 2002).
ROBBINS, E. R., 1982: «Famous Orpheus», en WARDEN, J. (ed.), *Orpheus. The metamorphosis of a myth*, Toronto, 3-23.
ROBIN, L., 1923: *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, París.
—, 1926: *Platon. Phédon*, París.
ROHDE, E., 1895: «Orpheus», *NHJ* 6, 1-18 (= 1901, 293-313).
—, 1901: *Kleine Schriften*, II, Tubinga [Hildesheim 1969].
—, [4]1907: *Psyche. Seelencult und Unterblichkeitsglaube der Griechen*, Tubinga (trad. esp. *Psique*, Barcelona 1973).
ROSE, H. J., 1936: «The ancient grief. A study of Pindar, Fragment 133 (Bergk), 127 (Bowra)», en *Greek poetry and life, Essays presented to G. Murray on his seventieth birthday*, Oxford, 79-96.
ROUX, J.-ROUX, G., 1961: «À propos de Platon: réflexions en marge du *Phédon* (62b) et du *Banquet* I, *Phédon* 62 b. Φρουρά: garderie ou garnison?», *RPh* 35, 207-210.
RUIZ YAMUZA, E., 1986: *El mito como estructura formal en Platón*, Sevilla.
RUSTEN, J. S., 1985: «Interim notes on the papyrus from Derveni», *HSCPh* 89, 121-140.
SANTAMARÍA ÁLVAREZ, M. A., 2003: «Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (1992-2003)», *'Ilu Revista de ciencias de las religiones* 8, 225-264.
—, 2004: Φωνάεντα συνετοῖσιν. *Píndaro y los misterios: edición y comentario de la* Olímpica Segunda. Tesis Doctoral, Salamanca.
—, 2005: «Ποινὰς τίνειν. Culpa y expiación en el orfismo», en ALVAR EZQUERRA-GONZÁLEZ CASTRO (eds.), 397-405.

—, 2008a: «La muerte de Orfeo y la cabeza profética», en BERNABÉ-CASADESÚS (eds.), 105-135.
—, 2008b: «Píndaro y el orfismo», *ibid.*, 1161-1184.
—, 2008c: «El orfismo en Luciano y en la Segunda Sofística», *ibid.*, 1411-1441.
SANTOS, J. Trinidade (ed.), 1999: *Anamnese e saber*, Lisboa.
SASSI, M. M. (ed.), 2006: *La costruzione del discorso filosofico nell'etá dei Presocratici*, Pisa.
SCALERA MCCLINTOCK, G., 1988: «La teogonia di Protogono nel *Papiro Derveni*. Una interpretazione dell'orfismo», *Filosofia e Teologia* 2, 139-149.
SCHILS, G., 1993: «Plato's myth of Er: the light and the spindle», *AC* 62, 101-114.
SCHÖPSDAU, K., 1994: *Platon, Nomoi (Gesetze)*. Buch I-III, Gotinga.
SCHRADER, C., 1977: *Heródoto. Historia*, I-II, Madrid 1977.
SCHUHL, P. M., 1934: *Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à un étude de la philosophie platonicienne*, París.
SCHUSTER, P. R., 1869: *De veteris Orphicae theogoniae indole atque origine. Accedit epimetrum de Hellanici theogonia Orphica*, Diss. Leipzig.
SCHWABL, H., 1958: «Weltschöpfung», *RE* Suppl. IX, 1434-1582.
—, 1978: «Zeus», *RE* Suppl. XV, 993-1481.
SEDLEY, D., 2009: «Myth, punishment and politics in the *Gorgias*», en PARTENIE (ed.), 51-76.
SEGAL, Ch. 1989: *Orpheus. The myth or the poet*, Baltimore-Londres.
SETAIOLI, A., 1970: «Nuove osservazioni sulla 'descrizione dell'oltretomba' nel papiro di Bologna», *SIFC* 42, 179- 224.
—, 1972: «L'imagine delle bilance e il giudizio dei morti», *SIFC* 44, 38-54.
—, 1973: «Ancora a proposito del papiro bolognese n. 4», *SIFC* 45, 124-133.
SFAMENI GASPARRO, G., 1984: «Critica del sacrifizio cruento e antropologia in Grecia. Da Pitagora a Porfirio I, la tradizione pitagorica, Empedocle e l'orfismo», en VATTIONI, F. (ed.), *Atti della V Settimana di Studi «Sangue e antropologia. Riti e culto»*, I, Roma, 107-155.
—, 1988: «Ancora sul temine τελετή. Osservazioni storico-religiose», *Studi offerti a F. della Corte*, V, Urbino, 137-152 (= *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Cosenza 2003, 99-117).
—, 2010: «Orfeo "giudaico": il *Testamento di Orfeo* tra cosmosofia e monoteismo», en BERNABÉ-CASADESÚS-SANTAMARÍA (eds.), 483-514.
SHARPLES, R. W., 1985: *Plato. Meno*, Warminster.

SOREL, R., 1995: *Orphée et l'orphisme*, París.
STAUDACHER, W., 1942: *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tubinga.
STEWART, J. A., 1962: *The Myths of Plato*, Londres.
STRACHAN, J. C. G., 1970: «Who did forbid suicide at *Phaedo* 62b?», *CQ* 20, 216-220.
STRUCK, P. T., 2004: *Birth of the Symbol: Ancient Readers at the Limits of Their Texts*, Princeton.
SUÁREZ DE LA TORRE, E., 1993: «Píndaro y la religión griega», *CFC(Gr)* 3, 67-97.
—, 1997: «Las *Ranas* de Aristófanes y la religiosidad de los atenienses», en LÓPEZ EIRE, A. (ed.), *Sociedad, política, literatura: Comedia Griega Antigua*, Salamanca, 197-217.
TANNERY, P., 1901: «Orphica», *RPh* 25, 313-319.
TAYLOR, A. E., 1928: *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford.
THOMAS, H. W., 1938: ΕΠΕΚΕΙΝΑ, *Untersuchungen über das Überlieferungsgut in den Jenseitsmythen Platons*, Diss. Wurzburgo.
TIMPANARO CARDINI, M., 1958, 1962, 1964: *Pitagorici. Testimonianze e frammenti* I-III, Florencia.
TORTORELLI GHIDINI, M., 2000a: «Da Orfeo agli orfici», en TORTORELLI GHIDINI-STORCHI MARINO-VISCONTI (eds.), 11-41.
—, 2000b: «I giocattoli di Dioniso tra mito e rituale», *ibid.* 43-80.
—, 2006: *Figli della terra e del cielo stellato*, Nápoles.
TORTORELLI GHIDINI, M.-STORCHI MARINO, A.-VISCONTI, A. (eds.), 2000: *Tra Orfeo e Pitagora. Origini e incontri di culture nell'antichità*. Atti dei Seminari Napoletani 1996-1998, Nápoles.
TSANTSANOGLOU, K., 1997: «The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance», en LAKS-MOST (eds.), 93-128.
TURCAN, R., 1986: «Bacchoi ou Bacchants? De la dissidence des vivants à la ségregation des morts», en *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes*, Actes de la table ronde organisée par l'École Française de Rome (Rome 24-25 mai 1984), Roma, 227-246.
—, 1992: «L'élaboration des mystères dionysiaques à l'époque hellénistique et romaine: de l'orgiasme à l'initiation», en MOREAU, A. (ed.), *L'Initiation*, Actes du colloque international de Montpellier 11-14 avril 1991, Montpellier I, 215-233.
VALGIGLIO, E., 1966: *Il tema della morte in Euripide*, Turín.
VERNANT, J.-P., 1965: «Le fleuve Améles et la Mélétè thanatou», en *Mythe et pensée chez les grecs*, París, 79-94 (trad. esp. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1974, 118-134).

VIOLANTE, M. L., 1981: «Un confronto tra *PBon.* 4 e *l'Assioco*. La valutazione delle anime nella tradizione orfica e platonica», *CCC* 5, 313-327.
VOGEL, C. J. de, 1981: «The *sõma-sēma* formula: its function in Plato and Plotinus compared to Christian writers», en BLUMENTHAL, H. J.-MARKUS, R. A. (eds.), *Neoplatonism and early Christian thought. Essays in honour of A. H. Armstrong*, Londres, 79-95.
VOGLIANO, A., 1952: «Il papiro bolognese Nr. 3», *Acme* 5, 385-417.
WEBER, F., 1899: *Platonische Notizen über Orpheus. Eine litterarhistorische Untersuchung*, Múnich.
WEST, M. L., 1978: Hesiod, *Works and Days*, Oxford.
—, 1982: «The Orphics of Olbia», *ZPE* 45, 17-29.
—, 1983a: *The Orphic Poems*, Oxford (versión italiana, corregida y aumentada, de TORTORELLI GHIDINI, M., *I poemi orfici*, Nápoles 1993).
—, 1983b: «Tragica VI (12. Aeschylus' *Lycurgeia*)», *BICS* 30, 63-82.
—, 1997: «Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary», en LAKS-MOST (eds.), 81-90.
WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, U. von, 1919: *Platon*, Berlín.
—1931-1932: *Der Glaube der Hellenen*, Berlín [reimp. Darmstadt ³1959].
WILI, W., 1944: «Die orphichen Mysterien und der griechische Geist», *Eranos-Jb.* 11, 61-105
ZELLER, E., ⁶1919: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, I, Leipzig.
ZHMUD, L., 1992: «Orphism and grafitti from Olbia», *Hermes* 120, 159-168.
—, 1997: *Wissenschaft, Philosophie und Religion im frühen Pythagoreismus*, Berlín.
ZIEGLER, K., 1939: «Orpheus», *RE* XVIII 1, 1200-1316.
—, 1942: «Orphische Dichtung. B. Verlorene Gedichte», *RE* XVIII 2, 1341-1417.
ZOGRAPHOU, G., 1995: «L'argumentation d'Hérodote concernant les emprunts faits par les grecs à la religion égyptienne», *Kernos* 8, 187-203.
ZUNTZ, G., 1971: *Persephone, Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*, Oxford.
—, 1978: reseña de Graf 1974, *Gnomon* 50, 526-531.

INDEX LOCORVM

Este índice y el temático han sido realizados por Silvia Porres Caballero. Las cifras remiten a páginas y las precedidas de n., a notas. Los textos señalados con [T] seguida de un número se encuentran, además, en el Apéndice de textos y traducciones.

ÍNDICE TEMÁTICO

(Se excluyen las referencias a autores y obras que aparecen en el índice anterior)

ÍNDICE